M. M. ROSENTAL

LENIN y la Dialéctica

EDICIONES PUEBLOS UNIDOS
MONTEVIDEO

LENIN
Y LA
DIALECTICA

330 A - 258

R-190

ACADEMIA DE CIENCIAS SOCIALES
adjunta al Comité Central del Partido Comunista
de la Unión Soviética

M. M. ROSENTAL

LENIN
Y LA
DIALECTICA

12768 sign

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Seminario de Filosofía
Armario I Estante 8 1
775-1

Seminario de Filosofía · Universidad de Oviedo

MONTEVIDEO Ediciones Pueblos Unidos URUGUAY

Traducción directa del ruso
por
HUGO IBARBURU

© EDICIONES PUEBLOS UNIDOS S. A.
TACUAREMBO Y COLONIA — C. CORREO 589 — MONTEVIDEO-URUGUAY
IMPRESO EN EL URUGUAY PRINTED IN URUGUAY

PROLOGO

En nuestro país se ha escrito con relativa abundancia sobre el tema de Lenin y la filosofía y, en particular, sobre Lenin y la dialéctica. No obstante, este tema sigue teniendo palpitante actualidad y nosotros, con todo fundamento, observamos la extremada insuficiencia de la labor realizada.

La insatisfacción por el estado de cosas en este dominio se explica por numerosas circunstancias. La principal de ellas consiste sin duda en la significación que para la época actual tiene la herencia filosófica leninista, la cual no admite parangón con lo que se ha hecho. El tema "Lenin y la dialéctica" no es en modo alguno un tema histórico o histórico-filosófico. Está ligado por miles de hilos vivientes con el día de hoy, con los grandes acontecimientos que en la actualidad están cambiando la vida de los hombres, la estructura misma de la sociedad humana. En épocas como la nuestra, en la que se produce la grandiosa ruptura del viejo y caduco mundo del capitalismo y se crea el mundo nuevo, comunista, adquiere una importancia particularmente grande la capacidad de ver todos los virajes y recodos del desarrollo histórico, de renunciar a tesis que han perdido su significado y formular oportunamente nuevas verdades que correspondan a las condiciones modificadas. Cuando hablamos de los cambios del mundo, tenemos presente *todos* los aspectos de la vida humana, incluido el desarrollo del conocimiento humano, de la ciencia, que también atraviesa un desenvolvimiento sin precedentes, ayudando a la humanidad a alcanzar una existencia digna de sus fuerzas y capacidad.

Según el pensamiento de Lenin, que en éste como en todos los demás problemas, seguía a Marx y Engels, la dialéctica es un arma teórica insustituible que hace al pensamiento humano tan o casi tan flexible y móvil como la vida misma, permitiéndole seguir todos los cambios y virajes de la realidad. Por ello es que Lenin dedicó tantas fuerzas y atención a la elaboración de la dialéctica como método del conocimiento y de la acción revolucionaria; por ello es que todo lo que Lenin realizó con este propósito tiene también hoy una importancia enorme, de difícil valoración.

No nos equivocaremos si decimos que precisamente esta significación de la dialéctica explica el hecho de que en su torno se haya desenvuelto y continúe hoy desenvolviéndose la lucha entre el marxismo y sus adversarios de toda laya. Los enemigos del marxismo no se oponen a utilizar, a su modo, la dialéctica, para luchar contra el comunismo y la doctrina marxista-leninista.

Unos afirman que el comunismo es una "traición" a la dialéctica porque, en su opinión, la sociedad comunista es una detención en el desarrollo, la conquista de los supremos ideales y el advenimiento de una eterna quietud en la vida de los hombres. Tales son las afirmaciones de muchos ideólogos de la burguesía que, so capa de defender la dialéctica contra los marxistas, falsean su esencia.

Otros piensan que en nuestro tiempo se requiere una "dialéctica nueva", que corresponda mejor que la dialéctica marxista a la actual etapa del desarrollo social. Pero cuando se procede al análisis, resulta que esta "nueva dialéctica" no es más que la apología del estado burgués "democrático" retocado ligeramente de una manera seudosocialista. Tales son las concepciones de muchos socialistas de derecha sobre la dialéctica.

También los revisionistas contemporáneos en el seno del movimiento comunista emplean a su modo la dialéctica. Con no poca frecuencia santifican de palabra sus tesis con la "dialéctica" y las fundamentan con referencias a las leyes "dialécticas" del desarrollo. Ya Lenin había advertido repetidas veces que la dialéctica, si es interpretada de un modo erróneo, subjetivista, puede convertirse en un puente hacia la sofística. Este género de transformación de la dialéctica en sofística y eclecticismo lo observamos también en los revisionistas contemporáneos. La sofistica con el marbete de "dialéctica" ayuda a revisar algunas tesis fundamentales del marxismo-leninismo y a hacerlas pasar por la "nueva palabra" de la teoría marxista.

El estudio de la dialéctica leninista tiene una importancia primordial también en la lucha contra los intentos de dogmatizar algunas tesis del marxismo, enunciadas en un momento en que eran justas y reflejaban condiciones históricamente temporales, transitorias. En un período en que ha cambiado bruscamente el cuadro de la sociedad contemporánea y junto al sistema capitalista ha surgido y se desarrolla el sistema socialista mundial, no se puede repetir simplemente algunas verdades, acarrea graves daños la incapacidad para concretarla en la experiencia de los nuevos datos, en la práctica de circunstancias que han cambiado. También a este respecto es excepcionalmente instructiva la lucha de Lenin contra el dogmatismo desde las posiciones del enfoque dialéctico de la realidad.

La dialéctica leninista ha sido utilizada en todos los aspectos por el Partido Comunista de la Unión Soviética en el proceso de la construcción del socialismo y hoy en el período de la edificación desplegada del comunismo, ella sirve en sus manos como instrumento con el cual el Partido resuelve los complejísimos problemas del actual desarrollo internacional e interior.

La edificación del comunismo se realiza como un proceso de transformación consciente, conforme a planes, de la sociedad. De aquí deriva la enorme significación de la teoría marxista en su conjunto y de la dialéctica marxista como fundamento metodológico del marxismo-leninismo en particular.

El socialismo y la edificación del comunismo crean condiciones de vida y desarrollo de la sociedad completamente nuevas, sin precedentes. La aplicación de la dialéctica materialista a la práctica, a la

experiencia concreta de la edificación comunista exige desarrollar y concretar el método marxista, elaborar la dialéctica del desarrollo de la sociedad socialista, de la transformación del socialismo en comunismo.

Importancia no menor tienen los problemas metodológicos en el desarrollo de las ciencias naturales. Precisamente Lenin fue quien demostró que las ciencias naturales contemporáneas, particularmente en su rama clave, la física, engendran el materialismo dialéctico. Pero este alumbramiento, como también lo preveía Lenin, es extraordinariamente doloroso, transcurre en medio de una dura lucha entre las distintas concepciones del mundo, entre los diversos modos y métodos filosóficos de enfocar la naturaleza. Lenin advertía a los marxistas que sin el estudio e investigación sistemáticos de la dialéctica, de todos sus aspectos, no podrían llevar a término sus tareas tampoco en este dominio. En el artículo "Sobre la significación del materialismo militante", escrito poco antes de su muerte y con razón considerado su "testamento filosófico", Lenin subrayaba con todo vigor la significación de la dialéctica, del materialismo dialéctico para el desarrollo de las ciencias naturales. "Pues —escribía— las ciencias naturales progresan con tanta rapidez y atraviesan por un período tan profundo de viraje revolucionario en todos los dominios, que no pueden prescindir en ningún caso de las conclusiones filosóficas" ("Obras", t. XXXIII, p. 208).

En su "Materialismo y empiriocriticismo", el propio Lenin da un ejemplo de cuál debe ser la actitud de un representante del materialismo dialéctico ante el análisis y la generalización filosóficos de una ciencia, en desarrollo, de la naturaleza.

Lenin fue un eminente maestro de la dialéctica revolucionaria. Sus trabajos son un tesoro verdaderamente inagotable de sabiduría dialéctica. En el enfoque dialéctico de una compleja y cambiante realidad, se fundamentan los grandes descubrimientos realizados por él en la ciencia marxista al generalizar la experiencia de la lucha de clases y el desarrollo de las ciencias naturales en una nueva época histórica. Cada una de sus ideas, cada uno de los matices de su enfoque de la realidad desde este punto de vista, suscitan legítimo interés y deben ser objeto de investigaciones.

Precisamente por ello se explica ante todo la importancia y la necesidad de estudiar todo lo realizado por Lenin en el campo de la dialéctica, importancia, repetimos, no desde el punto de vista del interés meramente histórico, sino desde el de su investigación como teoría, en el sentido de la comprensión de un acertado enfoque filosófico, metodológico, de la *actual* lucha de la humanidad progresiva por la paz, la democracia y el socialismo, del desarrollo contemporáneo del conocimiento científico.

Hay que subrayar tanto más necesariamente esta tarea cuanto que el estudio de la herencia filosófica leninista fue grandemente frenado por el culto a la personalidad de Stalin. El trabajo de Stalin "Sobre el materialismo dialéctico e histórico" fue proclamado sin ninguna clase de fundamentos la "cumbre" del desarrollo de la filosofía marxista, a consecuencia de lo cual ese trabajo se convirtió durante un período en el canon al que había que seguir en el estudio, el plan-

teamiento y la elaboración de los problemas filosóficos. Pero este trabajo daba la idea más general, y por ello bastante limitada y estrecha, de la filosofía marxista en general y de la dialéctica en particular. En cuanto a esta última, fue reducida a algunos rasgos entre los cuales no se hallaba una de las leyes fundamentales de la dialéctica, la negación de la negación; la dialéctica no era puesta de manifiesto como teoría del conocimiento y como lógica, es decir, quedaba en las sombras el aspecto que Lenin definía como la "esencia" de la dialéctica, no se decía una palabra sobre las categorías de la dialéctica y sobre su significación, etc.

Esta caracterización de la dialéctica, pese a sus insuficiencias y errores, podía considerarse más o menos tolerable sólo en conexión con una tarea limitada: dar la idea más general y más breve de ella como método del marxismo. Pero se hacía completamente intolerable porque al ser erigida al rango de "última palabra", de "conquista suprema" de la ciencia marxista sobre la dialéctica, encadenaba su desarrollo creador, establecía límites cuya superación en esencia era imposible. En esta situación la dialéctica, como teoría multilateral del desarrollo del mundo y de su conocimiento, se empobrecía; toda su grandiosa riqueza, ofrecida en los trabajos de Lenin, no se tenía en cuenta ni se utilizaba.

La crítica del culto a Stalin realizada por el Partido creó todas las posibilidades para la corrección de este burdo error y para la labor en el plano de una auténtica investigación creadora de los problemas de la dialéctica. En este camino la investigación del aporte a la dialéctica materialista que se vincula con el nombre de Lenin, en íntima relación con la experiencia actual del desarrollo social mundial y del progreso de la ciencia, es sin duda una de las más interesantes y fértiles posibilidades.

El presente trabajo también está dedicado a ese tema. No pretende, claro está, ser una investigación exhaustiva del tema. En él, por ejemplo, se enfoca en medida relativamente pequeña el aspecto lógico de la dialéctica, aunque constituye uno de sus aspectos más importantes. Pero este aspecto de la dialéctica materialista es examinado y expuesto en otra obra del autor —"Principios de lógica dialéctica"—, en la que se han utilizado las ideas de Lenin sobre este problema.

El ángulo principal desde el cual se examinan aquí los problemas generales de la dialéctica lo constituye la significación de su concepción leninista para algunos problemas sociales y científicos contemporáneos. Ello también condiciona en medida considerable el círculo de cuestiones elucidadas en el libro. En la obra se han utilizado en cierta medida algunos artículos sobre Lenin escritos y publicados anteriormente por el autor. Aunque en un libro dedicado al problema del desarrollo por Lenin de la dialéctica en su conjunto, son inevitables algunas reiteraciones de lo que el autor ya ha escrito sobre tal o cual problema vinculado con este tema, pese a todo el autor presenta sus excusas a los lectores.

CAPITULO I

EL GRAN APORTE DE LENIN A LA TEORIA DE LA DIALECTICA MATERIALISTA

1. La fuente del marxismo creador eternamente vivo

Son bien conocidas las altas valoraciones acerca de la significación y del lugar de la dialéctica materialista en el marxismo que repetidamente ha dado Lenin. El "alma viva", "lo decisivo en el marxismo", su "fundamento teórico principal", son algunas caracterizaciones de Lenin sobre la dialéctica, con las que procuraba destacar de todas las maneras su papel relevante en el sistema marxista de ideas sobre el mundo y en la actividad práctico-revolucionaria del partido de la clase obrera.

La más profunda y clara expresión de la concepción leninista sobre la significación de la dialéctica se halla tal vez en su artículo acerca de la correspondencia entre Marx y Engels.

"Si intentáramos definir con una sola palabra el punto focal, por así decirlo, de toda la correspondencia —escribía Lenin en este artículo—, el punto en el que convergen todas las ideas formuladas y debatidas, acudiríamos a la palabra *dialéctica*. La aplicación de la dialéctica materialista a la reelaboración de toda la economía política desde sus fundamentos —a la historia, a las ciencias naturales, a la filosofía, a la política y táctica de la clase obrera—, es lo que, más que nada, interesa a Marx y Engels; en esto aportan lo más esencial y lo más nuevo, en esto, consiste su paso genial hacia adelante en la historia del desarrollo del pensamiento revolucionario" ("Obras", t. XIX, p. 503).

No es éste un juicio meramente histórico o histórico-filosófico de la labor realizada por los fundadores del marxismo. Podía valorar así el papel de la dialéctica sólo quien había comprendido su papel en la *propia* actividad teórica y práctica. No puede caber duda acerca de que lo dicho por Lenin sobre el lugar que la dialéctica ocupa en la obra de Marx y Engels le cabe enteramente a él mismo, al gigantesco paso adelante que él dio en el desarrollo del pensamiento marxista y en la encarnación de las ideas del comunismo científico en la realidad.

Las líneas citadas más arriba fueron escritas a fines de 1913, es decir, en vísperas de la primera guerra mundial que estalló poco después y que en su desarrollo afectó, como una tempestad, a casi todos los pueblos. La guerra cambió radicalmente la situación histórica, y puso al desnudo de modo tajante e implacable la esencia de la nueva etapa en la que había entrado el capitalismo de fines del siglo XIX, la fase del imperialismo, de una agudización sin precedentes de las contradicciones de la sociedad burguesa, el último estadio de su existencia. La guerra engendró procesos que culminaron, conforme a leyes, en una serie de revoluciones. La victoriosa Revolución Socialista de Octubre en Rusia significó un grandioso viraje en la historia multisecular de la sociedad humana. En esta revolución la historia realizó el viraje del capitalismo al socialismo.

Si se comparan estos hechos con la caracterización de la dialéctica formulada por Lenin en su artículo dedicado a la correspondencia de Marx y Engels, se hará evidente su profundo sentido. Utilizando sus propias palabras, se puede decir que la dialéctica materialista se halla en la base del paso adelante que el propio Lenin dio en el desarrollo del marxismo, en el desarrollo de la doctrina marxista.

Precisamente esto explica en muy grande medida el carácter original, creador, de sus primeros trabajos, su capacidad para aplicar, de un modo nuevo, el marxismo a las condiciones peculiares de Rusia y del momento revolucionario ruso, para determinar, de un modo nuevo, algunos procesos y leyes generales del desarrollo social en las condiciones de la fase imperialista del capitalismo iniciada a fines del siglo XIX. La aplicación de la dialéctica a la nueva situación histórica en la que transcurrió la primera revolución rusa, el profundo análisis de esas condiciones permitieron a Lenin formular una serie de nuevas e importantísimas tesis sobre las leyes y fuerzas motrices de las revoluciones democrático-burguesas en el período del imperialismo, sobre la hegemonía del proletariado en esas revoluciones, sobre la alianza de la clase obrera con el campesinado, sobre la transformación de la revolución burguesa en revolución socialista, sobre el papel del partido de la clase obrera en la revolución, su estrategia y táctica, etc. Todas estas tesis han entrado en el arsenal de la teoría marxista contemporánea; sin ellas no hay ni puede haber marxismo contemporáneo.

La dialéctica ayudó a Lenin a hacer un análisis filosófico, incomparable y único en su género, de la crisis de la física sobrevenida en conexión con los descubrimientos de la ciencia a fines del siglo XIX y comienzos del XX, y generalizar esos descubrimientos desde las posiciones del materialismo dialéctico. Gracias a ello, su obra "Materialismo y empiriocriticismo" se convirtió en un nuevo capítulo en el desarrollo del marxismo.

En los tempestuosos años que advinieron con la primera guerra mundial, su pensamiento experimenta un auge extraordinariamente intenso y creador. Estudia la esencia del imperialismo

como fase nueva y superior del capitalismo y crea una obra que constituye la continuación y el desarrollo directo de "El Capital" de Marx. Su obra "El imperialismo, fase superior del capitalismo" se convirtió en el faro teórico que iluminó y elucidó las leyes del desarrollo económico y político en la nueva época, las tareas de la lucha de la clase obrera. En una serie de trabajos, Lenin revela el carácter específico de las guerras sostenidas por los capitalistas en este período, fundamenta teóricamente sus diferencias respecto de las guerras de la época pasada, de la época de la formación y desarrollo del capitalismo, compara las guerras imperialistas con las guerras de liberación nacional, caracteriza la esencia reaccionaria de las primeras y el carácter progresivo de las segundas. Ofrece una caracterización multilateral, multifacética de la nueva época histórica, de sus particularidades económicas, políticas, ideológicas, etc., mostrando cómo todos sus rasgos y particularidades conducen con sujeción a leyes, necesariamente, a la revolución socialista en cuanto su exigencia más profunda e importante, históricamente madura. En esos años, como resultado del análisis teórico de la esencia de la nueva época histórica, Lenin formula la audaz y osada conclusión acerca de las nuevas leyes de desarrollo de la revolución socialista, consistentes en que ésta vencerá inicialmente en uno o varios países, y no simultáneamente en todos o en la mayoría de los países, como suponían los fundadores del marxismo en correspondencia con las condiciones del pasado. En esos mismos años, Lenin hace en sus trabajos una profunda caracterización de la esencia del oportunismo y del reformismo como una de las manifestaciones ideológicas de la época del imperialismo en el movimiento obrero, opone a la estrategia y táctica oportunistas la estrategia y táctica revolucionarias, elabora en todos los aspectos sus leyes en las nuevas condiciones.

En una caracterización necesariamente rápida, es imposible agotar toda la actividad teórica (sin hablar ya de la labor práctica) de Lenin en este período. Para nuestros propósitos es importante subrayar que precisamente en este período de más elevada tensión creadora, Lenin aborda especialmente el estudio de la dialéctica sin escatimar energías y tiempo para resumir en detalle diversas obras sobre la dialéctica, y partiendo de sus fuentes antiguas y particularmente de las obras de Hegel, hace de ellas minuciosos extractos acompañándolos con sus propias observaciones y valoraciones, traduciendo una serie de postulados de la dialéctica idealista hegeliana al lenguaje de la dialéctica materialista. Los resultados de esta labor conformaron los famosos "Cuadernos filosóficos" que son hoy una de las fuentes más valiosas para el estudio y la investigación de la teoría de la dialéctica.

Esta conexión entre dos hechos —la elaboración de la teoría del marxismo aplicada a las nuevas condiciones históricas y la investigación de la dialéctica— no era casual, externa. Algunos críticos burgueses del leninismo, al señalar la gran atención de

Lenin por los problemas de la dialéctica, la explican porque era predominantemente un "hombre de acción", un "ingeniero" que veía su objetivo principal en la creación. Desde este punto de vista la dialéctica es considerada como un instrumento artificialmente creado a semejanza de una sierra o de un martillo que en manos de un carpintero o de un herrero sirve como medio para elaborar nuevos objetos. "A este hombre tan manifiestamente de acción —escribe sobre Lenin, por ejemplo el neotomista I. Bochenski— la dialéctica le proporcionaba un fundamento para la primacía de la acción y le descubría un dominio ilimitado para esa acción". De aquí deriva la actitud de Lenin hacia la dialéctica, por ello es el "alma del marxismo", su "religión" (1).

Naturalmente, el crítico de Lenin no ha comprendido nada del marxismo ni de la dialéctica en cuanto "base teórica fundamental" de éste. Le parece, o hace que le parece, que la dialéctica ha sido creada arbitrariamente por los hombres para justificar sus actos revolucionarios. Ella no tiene, desde su punto de vista, ninguna raíz en el mundo objetivo; sus raíces están exclusivamente en las mentes de los "hombres de acción", es decir, claro está, de los comunistas. Indiscutiblemente, Lenin, como Marx y Engels, veían su ideal supremo en la realización práctica de los ideales del comunismo. Pero concebían y elaboraban esos ideales y sus fundamentos filosóficos, incluida la dialéctica, como reflejo de las condiciones objetivas, reales, del desarrollo de la sociedad (y de la naturaleza). Lenin veía la fuerza de la dialéctica materialista precisamente en que permite al pensamiento humano reflejar y reproducir del modo más exacto el proceso real, extraordinariamente complejo y contradictorio, del desarrollo de la realidad misma. El hecho de que en los tensos y tempestuosos años de la primera guerra mundial, que precedieron a la Revolución Socialista de Octubre, Lenin se dedicara especialmente al estudio y desarrollo de la dialéctica, se explica sólo porque en ella buscaba y encontró el método de análisis y solución de los problemas promovidos por las nuevas condiciones históricas.

El propio Lenin expresó esto en su fragmento "Sobre el problema de la dialéctica" con las palabras de que la dialéctica es el "conocimiento *vivo*, multilateral (con una multiplicidad de aspectos que aumenta eternamente), con una infinita cantidad de matices de cada enfoque y aproximación a la realidad..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 360).

Las palabras "una infinita cantidad de matices" de enfoque y aproximación a la realidad revelan todo el "secreto" de la concepción leninista de la dialéctica, de aquellos matices de su significación que él daba. La dialéctica, según Lenin, permite encontrar nuevos y nuevos "matices", facetas, modos, vías de enfoque de la realidad en desarrollo y así conocerla acertadamente y transformarla. Lenin estudió también nuevos aspectos y matices

(1) Ver *I. M. Bochenski*, "Der Sowjet - Russiche dialektische Materialismus", Zweite Auflage, Bern, 1956, S. 98.

de la dialéctica para abordar acertadamente problemas nunca planteados aún a la humanidad, pero que habían surgido y exigían respuesta desde las posiciones de la ciencia. Esto ayudó a Lenin a esclarecer el nuevo carácter, monopolista, del capitalismo y a crear la teoría científica del imperialismo, a desarrollar la teoría de la revolución socialista en correspondencia con el carácter, que había cambiado, de la época, y a elaborar los fundamentos de la nueva estrategia y táctica del partido proletario, etc.

Las palabras sobre la dialéctica como modo del conocimiento "con una infinita cantidad de matices de cada enfoque y aproximación..." muestran que Lenin veía en ella el principio que permite al marxismo ser una doctrina viva y creadora, que se desarrolla y enriquece eternamente con la nueva experiencia histórica, con los nuevos datos de la ciencia. Lenin situó el carácter creador del marxismo en relación directa con su método.

Citando en su artículo "Algunas particularidades del desarrollo histórico del marxismo" las palabras de Engels acerca de que el marxismo no es un dogma sino un guía para la acción, Lenin escribía: "En esta tesis clásica se subraya con notable fuerza y expresividad un aspecto del marxismo que se pierde de vista con mucha frecuencia. Y al perderlo de vista, hacemos del marxismo algo unilateral, deforme, muerto, le arrancamos su alma viva, socavamos su base teórica fundamental: la dialéctica, la doctrina sobre el desarrollo histórico multilateral y lleno de contradicciones, quebrantamos su vinculación con las tareas prácticas determinadas de la época, que pueden cambiar en cada nuevo viraje de la historia" ("Obras", t. XVII, p. 20).

Por consiguiente, la dialéctica, según Lenin, aparece en calidad del factor que estimula al marxismo hacia el desarrollo y perfeccionamiento ininterrumpidos, es el principio "inquieto" en él, que lo impulsa adelante, facilita la vinculación de la teoría con las tareas prácticas, que cambian inevitablemente de una época histórica a otra. La dialéctica, según la concibe Lenin, no debe ni puede soportar nada muerto y osificado, nada de lo que da derecho a la "calma" e inmovilidad del pensamiento teórico. Lenin muestra que en los principios con los que opera la dialéctica no hay ni puede haber límites en los modos de abordar la realidad, que la dialéctica contiene la posibilidad de enfocar cada vez, de un modo diferente, los nuevos hechos y virajes de la realidad, a fin de captar, aprehender, expresar su movimiento y desarrollo.

Por eso al marxismo en conjunto como a toda ciencia auténtica, es inaplicable la palabra "envejecer", se desarrolla absorbiendo las siempre nuevas experiencias del desarrollo objetivo. Es tanto más necesario subrayar este aspecto del problema por cuanto uno de los procedimientos más difundidos hoy de la lucha contra el marxismo consiste en oponer el método marxista al marxismo como sistema de concepciones económicas, políticas, ideológicas, como teoría del comunismo científico; sobre la base de que el método del marxismo exige tener en cuenta las nuevas

condiciones, se extrae la conclusión de que el marxismo no responde ya a las exigencias contemporáneas.

Así, por ejemplo, el líder de la socialdemocracia germano-occidental Ollenhauer, en su informe al Congreso de su partido realizado en Godesberg, que aprobó el nuevo programa, declaró que en las condiciones actuales fundamentar el programa de la socialdemocracia en la teoría política de Marx y Engels significa ser... un antimarxista. Nosotros, expresó Ollenhauer, seguimos a Schumacher quien dijo: "El marxismo es el método del conocimiento socialista y político, pero no un sistema de tesis dogmáticas" (2).

Por lo tanto, el marxismo es "reconocido" como método, pero se le reconoce para declarar al marxismo en su conjunto... caducado, dogmático.

Pero Lenin ve precisamente el papel del método dialéctico en que permitió al marxismo elaborar un sistema de ideas armónico y sólido sobre el desarrollo de la sociedad, y en este sentido el método del marxismo no puede ser separado de su economía política y de la teoría del comunismo científico. El método es el alma viva precisamente de *esta* economía política, es decir, de la economía política marxista, de es *esta* teoría, es decir, de la teoría marxista, sobre la muerte inevitable del capitalismo y la edificación de la sociedad comunista. Ellos están fusionados de tal modo que el uno presupone al otro y el uno no puede existir sin el otro.

¡Qué caprichosamente se desarrolla la historia! Bernstein, el "padre del revisionismo", veía y comprendía la conexión del método del marxismo con su doctrina sobre la lucha de clases y la dictadura del proletariado. Y porque era reformista, procuró eliminar la dialéctica, llamándola "elemento traicionero" en el marxismo para que fuera más fácil interpretarlo en el espíritu del liberalismo burgués.

Los reformistas contemporáneos tampoco pueden dejar de ver la conexión orgánica entre el método marxista y el marxismo en su conjunto. Mas para demostrar el carácter transitorio del marxismo, "reconocen" únicamente su método, lo interpretan en el espíritu del más puro relativismo, intentan así crear la apariencia de que el marxismo como método ha entrado en contradicción con todo el sistema de concepciones del marxismo: todo fluye y cambia, por lo tanto, también el marxismo ha caducado. O, como escribe uno de esos "socialistas": "Un examen más prolijo del pensamiento de Marx... con todo el respeto debido al gran pensador, conduce a la conclusión de que el dialéctico Marx debe inclinar la cabeza ante la dialéctica de la historia" (3).

Esta declaración es un palmario ejemplo de transformación de la dialéctica en sofística. Puesto que todo se desarrolla y cambia, no hay ni puede haber nada estable y absoluto; todo es relativo, tal es la idea de la tesis citada. Hace ya mucho tiempo

(2) "Protokoll Außerordentlicher Parteitag Bad Godesberg", S. 55.
(3) "Die Zukunft", 1958, Hf. 3, S. 74.

Lenin refutó semejante relativización de la dialéctica demostrando que el desarrollo del pensamiento humano no excluye, sino que presupone, el momento inevitable de la verdad absoluta en el conocimiento, en la ciencia. Con cada nuevo paso del conocimiento crece este contenido absoluto que no es eliminado por los progresos ulteriores de la ciencia y la práctica, sino que se concreta, se desarrolla, se eleva a un grado nuevo, superior. La doctrina del marxismo sobre el capitalismo y su transformación revolucionaria en sociedad comunista, creada *gracias a la dialéctica materialista y por medio de ella* es una conquista del pensamiento humano y también un contenido *"absoluto"*, hoy ya confirmado por la práctica, de la ciencia sobre la sociedad que no puede ser refutado por ningún novísimo desarrollo, del mismo modo que los grandes éxitos de las ciencias naturales contemporáneas no pueden refutar los momentos de verdad absoluta en teorías tales como la teoría física acerca de la estructura atómica de la materia, la doctrina de la biología sobre el origen de lo vivo a partir de lo inanimado, la teoría del darwinismo sobre la evolución del mundo orgánico, etc.

También por eso es absurda la propia idea de que el dialéctico Marx debe inclinar la cabeza ante la "dialéctica de la historia", que ha cambiado tanto que el marxismo ya ha "caducado" y su doctrina es incapaz hoy de expresar el desarrollo contemporáneo. Pues en la esencia revolucionaria del marxismo, en la naturaleza dialéctica de su modo de pensar está excluida hasta la menor alusión al carácter inmóvil, inmutable de las verdades teóricas. El marxismo es "inmutable" sólo en un sentido: ni por un instante, en ningún momento, en ninguna nueva etapa del desarrollo contemporáneo deja de ser la ideología de la clase obrera, la teoría de la trasformación revolucionaria del caduco régimen capitalista en régimen socialista.

Pero el marxismo puede ser "inmutable" en *este* sentido, es decir, no perder esta su calidad principal, sólo desarrollándose incesantemente, sumergiéndose audazmente en las nuevas situaciones creadas por la realidad en eterno cambio, investigando las nuevas condiciones históricas y extrayendo las nuevas conclusiones que derivan de ellas, para realizar sus objetivos fundamentales.

Lenin valoraba tan altamente la significación de la dialéctica porque, por ser la doctrina del desarrollo, permite al marxismo desarrollarse de modo creador, colmar sus tesis fundamentales con un contenido histórico concreto y, por consiguiente, no exponerlas a la peligrosa acción del proceso de enmohecimiento.

Por otro lado, la propia dialéctica, en contacto con la nueva práctica histórica, con los nuevos descubrimientos de las ciencias de la naturaleza, se desarrolla, se concreta y se hace más rica. Lenin acentuaba con insistencia este aspecto del problema, exigiendo que tampoco el método del marxismo se abordara como un canon inmutable. Basta recordar, por ejemplo, su idea, formulada en los "Cuadernos filosóficos", acerca de que no se puede

dogmatizar la dialéctica del capitalismo, investigada por Marx en su teoría sobre el modo burgués de producción, y transformarla en una forma absoluta del desarrollo. Lenin llamaba a esta dialéctica sólo un "caso particular" de la dialéctica en general comprendiendo plenamente que en la sociedad socialista la dialéctica del desarrollo tendrá necesariamente un nuevo aspecto, una nueva forma.

Engels decía que el materialismo adquiere un nuevo aspecto, una nueva forma con cada gran descubrimiento en la ciencia que sienta una época en el desarrollo de los conocimientos humanos. Esta indicación corresponde en plena medida también al método dialéctico, a este instrumento del conocimiento científico y de la práctica revolucionaria. El método dialéctico tampoco puede dejar de adquirir un nuevo aspecto, una nueva forma en conexión con los nuevos datos de la ciencia, con las nuevas condiciones históricas del desarrollo de la sociedad.

Claro está, a diferencia de las demás ciencias, que estudian tales o cuales fenómenos concretos de la naturaleza y de la sociedad y sus leyes, la filosofía trata de las leyes más generales de la realidad. Por ello parece que sus conceptos y categorías tienen un carácter inmutable. Pero, en verdad, las leyes más generales de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento, que investiga la filosofía marxista, no se manifiestan y no pueden manifestarse unívoca e igualmente en cualesquiera condiciones históricas. Los grandes cambios en el desarrollo de la sociedad, así como las nuevas conquistas de la ciencia, suscitan la necesidad de concretar, de desarrollar las propias categorías y conceptos de la ciencia filosófica.

La fuerza y el poder del método marxista del conocimiento se expresan no sólo en que ayuda a abordar con acierto la realidad y, por lo tanto, a resolver correctamente los problemas científicos y prácticos, sino en que en la viva acción recíproca con la práctica, el propio método se enriquece incesantemente, se concreta, revela nuevos aspectos y matices suyos que lo hacen un instrumento aun más exacto del conocimiento y de la actividad práctica.

Por eso se explica el hecho de que Lenin exigiera de los marxistas una incansable atención a los problemas de la dialéctica, a la elaboración de su teoría, a comentarla con ayuda de "ejemplos de la aplicación de la dialéctica por Marx y con ejemplos de la dialéctica aplicada al campo de las relaciones económicas y políticas, de los que la historia moderna, sobre todo la actual revolución, nos ofrecen un número extraordinariamente abundante" ("Obras", t. XXXIII, p. 208).

Y él mismo hizo una contribución excepcional para su desarrollo, con él se halla legítimamente vinculada una nueva etapa en el desarrollo del marxismo en su conjunto y del método marxista en particular.

2. Cómo plantea Lenin el problema referente a la elaboración de la teoría de la dialéctica

En sus definiciones de la dialéctica y en su enfoque de la investigación de ella, Lenin parte de las conocidas formulaciones de Engels a este respecto. Engels consideraba la dialéctica materialista como la teoría de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento. En consonancia con ello, Lenin define la dialéctica como teoría del desarrollo, como doctrina del desarrollo.

En el artículo "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo", da la siguiente definición de la dialéctica: "es la doctrina del desarrollo en su forma más completa, más profunda y más libre de unilateralidad, la doctrina de la relatividad del conocimiento humano, que nos da un reflejo de la materia en eterno desarrollo" ("Obras", t. XIX, p. 4).

En estas palabras llama la atención el subrayado polémico del momento de que la dialéctica materialista es la doctrina del desarrollo más completa y "libre de unilateralidad". En un subcapítulo examinaremos detenidamente este importante aspecto del problema porque Lenin no exponía simplemente la dialéctica, sino que la desarrollaba en lucha contra las concepciones del desarrollo superficiales y "unilaterales", metafísicas en esencia.

Después de determinar el lugar y el papel de la dialéctica en el marxismo y en la ciencia en general, Lenin revela su riquísimo contenido, sus diferentes aspectos y facetas como ciencia filosófica. A este respecto tiene gran importancia su crítica de la concepción plejanoviana de la dialéctica. Lenin valoraba positivamente las obras filosóficas de Plejánov, indicando que no se puede ser un marxista consciente sin haber estudiado todo lo realizado por Plejánov en este dominio. Y al mismo tiempo Lenin hizo una serie de observaciones críticas muy serias a su respecto a propósito de su enfoque de los problemas de la dialéctica materialista.

Esas observaciones son esenciales porque muestran la concepción del propio Lenin acerca del contenido de la dialéctica como ciencia. Esas observaciones siguen dos líneas: al reducir, según expresión de Lenin, la dialéctica a una suma de ejemplos, Plejánov no la estudiaba como ciencia, como teoría, como sistema de leyes y categorías vinculadas en una unidad por los principios generales del reflejo de la dialéctica del mundo objetivo en el pensamiento y por la generalización de la inmensa práctica multisecular del desarrollo histórico del pensamiento humano; 2) Lenin hace a Plejánov el reproche de que éste no elaboraba la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento, es decir, de que ignoraba estos importantísimos aspectos de la dialéctica, limitándose a meras ilustraciones de la acción de las leyes de la dialéctica en la naturaleza y en la sociedad.

Examinemos cada una de estas dos líneas según las cuales

Lenin hace sus observaciones críticas y, por consiguiente, revela la riqueza del contenido de la dialéctica materialista.

Como es sabido, Lenin se pronunció categóricamente contra la reducción de la dialéctica a una "suma de ejemplos". Naturalmente, Lenin no se oponía a la ilustración y confirmación de los principios y tesis de la dialéctica con ejemplos y hechos tomados de las diferentes esferas del mundo objetivo. Al referirse al método de exposición e incluso de estudio del método dialéctico, señalaba la necesidad de partir de los ejemplos más simples tales como "Iván es un hombre; Zhuchka es un perro...", y a poner de manifiesto ya en estas proposiciones simples todos los elementos de la dialéctica. Por consiguiente, no se puede entender su objeción contra la reducción de la dialéctica a una suma de ejemplos como rechazo de los ejemplos, especialmente en exposiciones populares.

Lenin se refería a otra cosa, directamente vinculada con su planteamiento del problema acerca de la elaboración de la dialéctica como ciencia, como teoría. Con un ejemplo tomado del dominio de la naturaleza, de la vida social y del pensamiento, es posible únicamente facilitar la comprensión de la esencia de la dialéctica, confirmar la justeza de sus principios, pero es imposible revelar su significación *como ciencia de las leyes universales del desarrollo.* Tal o cual ejemplo o hecho es sólo una de la infinita multitud de manifestaciones particulares de la dialéctica que por sí mismas son aún insuficientes para demostrar su carácter universal. Si el ejemplo dado confirma e ilustra bien tal o cual tesis dialéctica, ¿no se puede acaso escoger ejemplos de otro género que lo refuten o que por lo menos no lo confirmen? Precisamente éste es el camino que siguen muchos adversarios de la dialéctica materialista pertenecientes al campo de la filosofía burguesa. Pertrechados con una lupa, buscan hechos que aunque sólo sea en la más mínima medida sirvan de ejemplos contra la dialéctica. Claro está, es imposible encontrar esos ejemplos, pero no es tan difícil dar vuelta un hecho cualquiera de modo que se pueda comprobar que en él no existe la negación de la negación o la lucha de los contrarios. Todos recuerdan el caso de Sidney Hook quien citaba el siguiente ejemplo: si se destruye el grano, no se produce ninguna "negación de la negación", es decir, un desarrollo con retorno al principio inicial, pero sobre una base superior. Este ejemplo, sin embargo, está completamente fuera de lugar porque la ley de la negación de la negación generaliza los procesos del *desarrollo* y cuando se destruye el grano está ausente precisamente el desarrollo.

Dicho de otro modo, la reducción de la dialéctica a una suma de ejemplos contiene la posibilidad de un enfoque puramente *positivista* de la dialéctica, cuyo sentido estriba en que se afirma: Bien, ustedes citan mil ejemplos que demuestran la verdad de los principios dialécticos, pero de pronto aparece el ejemplo 1001º que echa abajo esos principios o se convierte en una excepción de ellos, y entonces todo vuestro edificio se desploma. Como clara

expresión precisamente de tal enfoque, positivista, de la dialéctica, que no la reconoce como *ciencia,* como *teoría,* puede servir el artículo de A. J. Ayer, "Filosofía y ciencia", escrito para la revista "Voprosi filosofii".

Ayer se pronuncia contra la dialéctica materialista desde posiciones puramente positivistas. Niega en principio la posibilidad de una filosofía capaz de ofrecer una "doctrina integral" y de explicar los fenómenos del mundo. Plantea el problema así: "¿ Acaso la filosofía podría ofrecer también hoy una doctrina integral que sirva como fundamento general para las ciencias especiales y formular una serie de postulados que describan los fenómenos de la naturaleza en la forma más generalizada" (4).

Ayer rechaza terminantemente la posibilidad de tal filosofía. Pero para nuestros fines, lo que importa es llamar la atención sobre su modo de argumentar. Cuando niega la dialéctica materialista como tal "doctrina integral", procede mediante su reducción a ejemplos, de los cuales unos, en su opinión, la confirman y otros la refutan. De aquí saca la conclusión de que sus principios tiene significación local, pero no universal. Escribe que el defecto fundamental de los intentos de todo género para crear una filosofía como "doctrina integral" consiste en que "las proposiciones surgidas como resultado, estaban privadas de contenido efectivo" (5). Por "contenido efectivo" Ayer entiende el contenido *concreto, particular* que, por ejemplo, consiste en cualquier proposición física, biológica u otra. Así, por ejemplo, según su concepción, la tesis de que cada fenómeno tiene su causa, carece de contenido efectivo. Si en cambio se le da el sentido que le confería el viejo determinismo mecanicista, es decir, que a condición de conocer los datos iniciales (posición y velocidad) de cada partícula material es posible determinar en cualquier fracción de tiempo la posición ulterior de esa partícula, el principio de causalidad adquiere un contenido efectivo. Pero entonces ese principio pierde su significación universal porque en la mecánica cuántica, por ejemplo, semejante forma del determinismo no tiene cabida. Por eso el dilema es el siguiente: o bien los principios filosóficos tienen significación universal, pero ésta se paga al elevado precio de la pérdida del contenido efectivo, o bien tienen contenido efectivo pero entonces se vuelven limitados y no filosóficos.

Ayer enfila esta argumentación contra la dialéctica, contra el reconocimiento de su significación universal. "La misma objeción, a mi parecer —escribe—, puede hacerse también contra la teoría que afirma que las leyes de la dialéctica gobiernan la naturaleza. Decir que un proceso natural niega a otro y que después ambos se resuelven en una síntesis superior, o hablar del tránsito de la calidad a la cantidad no tiene ningún sentido hasta

(4) "Voprosi filosofii", 1962, Nº 1, p. 97.
(5) *Ibíd.*

tanto no se hayan determinado con exactitud los correspondientes fenómenos concretos. Nosotros debemos saber qué significa la negación en términos de procesos físicos, qué debe entenderse por síntesis, cómo distinguir los diferentes niveles, cuáles son precisamente las cosas que cambian y cómo transcurren esos cambios" [6]. En estas consideraciones llaman la atención las palabras acerca de que las tesis de la dialéctica pueden adquirir sentido sólo cuando sean expresadas "en términos de procesos físicos". Pero ¿por qué sólo en términos de procesos físicos y no, digamos, biológicos, cosmogónicos, económico-políticos, históricos, etc.? ¿Y por qué sólo en términos de estos fenómenos y procesos físicos dados, y no de otros — de los que hay una infinita multitud? La cuestión radica, sin embargo, en que los postulados filosóficos, incluidas las tesis de la dialéctica, no pueden por su naturaleza misma, en virtud de su *universalidad,* ser formulados en una forma concreta, particular. Esto significa colocar deliberadamente a la filosofía ante problemas insolubles, algo tan intolerable para cualquier ciencia particular, concreta, como lo sería el exigir una formulación de leyes científicas que tuviera significación sólo para un caso dado, para *este* caso. Toda ley es algo general, y en consecuencia, lo general no puede ser directamente expresado en una forma concreta. Aquella exigencia equivaldría a negar las leyes en general, no sólo las universales de las que se ocupa la filosofía, sino también las leyes particulares, más restringidas, como las que estudian las ciencias especiales. Toda la diferencia entre ellas reside en los niveles, en los grados de generalización.

No cabe sorprenderse, pues, de que al enfocar la dialéctica y sus principios sólo desde el punto de vista de los objetos singulares, Ayer compruebe: la dialéctica halla su aplicación y justificación en la esfera de la vida social (este reconocimiento es de por sí valioso), pero no en el dominio de la física y de las demás ciencias naturales. Ayer cree que el principio de las contradicciones dialécticas, si se le formula como conflicto entre los "intereses económicos de las diversas clases", de indeterminado se vuelve determinado, es decir, adquiere un contenido efectivo. "En este caso —afirma— una idea determinada sobre las oposiciones naturales adquiere un contenido concreto" [7]. En realidad, naturalmente, en este caso no es la idea "indeterminada" sobre las oposiciones la que adquiere un contenido, sino que la idea completamente determinada y *sustancial se concreta, se manifiesta* en una de las muchas expresiones particulares. Ayer quiere identificar una de esas expresiones particulares con la esencia de la ley misma y privarla así de su *significación universal.* Pero lo general en calidad de tal, en virtud de su naturaleza general, no puede tener en todas partes la misma expresión. Más aún. Si aplicada al desarrollo social, se reduce la ley universal de las contradicciones a un ejemplo del conflicto entre "los intereses econó-

(6) "Voprosi filosofii", 1962, Nº 1, p. 98.
(7) *Ibid.*, p. 99.

micos de las diversas clases", perdería también en esta esfera, es decir en la esfera social, su significación universal, pues bajo el socialismo y el comunismo no hay cabida para este género de conflictos. A propósito sea dicho, precisamente sobre esta base muchos de nuestros adversarios acusan a los marxistas contemporáneos de traicionar la dialéctica porque éstos no reconocen el conflicto entre los intereses económicos de clase y la lucha de clases como fuerza motriz del desarrollo del socialismo y tanto menos bajo el comunismo. Pero en realidad, en una determinada etapa de la sociedad, la lucha de clases deja de ser la fuerza motriz del desarrollo, lo que de ningún modo significa la "muerte" de la dialéctica y de la ley dialéctica de las contradicciones. Esto confirma una vez más excelentemente que no se puede reducir una ley de la dialéctica a tal o cual ejemplo particular de su manifestación.

Por más universal que sea tal o cual ley —si es una ley científica y no fantástica— no puede carecer de "contenido efectivo", pues se basa en la generalización de la realidad y de los hechos reales. Tal es la naturaleza de *cualesquiera* leyes, tanto filosóficas, es decir, más generales, como científicas especiales, es decir, limitadas en su aplicación.

El sentido de la exigencia leninista de no reducir la dialéctica a una "suma de ejemplos" consiste también en revelar y estudiar el carácter *universal* de sus principios, que tienen fuerza de *ley*. Al hacer un esbozo de los "elementos de la dialéctica" y situando en primer lugar la objetividad del examen de las cosas, Lenin observa allí mismo "...no ejemplos, no divergencias, sino la cosa en sí". Los ejemplos por sí mismos no pueden revelar el carácter universal de las leyes; sólo pueden lograrlo el análisis de la realidad, el análisis del desarrollo de las cosas mismas, la generalización de las conexiones y relaciones esenciales de las cosas. Formular una *teoría de la dialéctica*, emplearla como ciencia, según Lenin, significa estudiar los principios de la dialéctica como *leyes* que tienen *significación universal, que plantean determinadas exigencias del enfoque de la realidad y de su conocimiento*. Si tales o cuales principios filosóficos no cumplen esas funciones, no constituyen una ciencia, una teoría científica. Precisamente este aspecto es el que Lenin subraya en primer lugar y principalmente cuando exige la elaboración de la teoría de la dialéctica. Lenin ve la deficiencia del enfoque plejanoviano de la dialéctica en que, por ejemplo, un principio esencial de ésta como la unidad de los contrarios "es considerada como una suma de *ejemplos*... y no como una *ley del conocimiento* (*y* como una ley del mundo objetivo)" ("Obras", t. XXXVIII, p. 357).

Pero ¿qué significa considerar esta tesis como una ley? Lenin da una clara respuesta a la pregunta: significa reconocer las tendencias contradictorias, mutuamente excluyentes, opuestas, "en *todos* los fenómenos y procesos de la naturaleza (*incluidos* el espíritu y la sociedad)" ("Obras", t. XXXVIII, p. 358). Y del hecho de que es una ley universal deriva una determinada exigencia para

nuestro conocimiento: "La condición para el conocimiento de todos los procesos del mundo en su «*automovimiento*», en su desarrollo espontáneo, en su vida real, —escribe Lenin— es su conocimiento como unidad de los contrarios ("Obras", t. XXXVIII, p. 358).

Ayer piensa que si una teoría tiene significación universal pierde en consecuencia su "fuerza explicativa". "No tenemos nada que hacer con ella —escribe—, porque no presenta a los hechos ninguna exigencia determinada" [8]. Pero las cosas son justamente al revés. Precisamente porque la teoría de la dialéctica tiene significación universal, en cuanto generaliza lo esencial que es propio a *todos* los fenómenos, posee una inmensa fuerza explicativa y presenta determinadas exigencias al conocimiento de los hechos. Claro está, un positivista puede decir: ustedes combaten contra la reducción de la dialéctica a una suma de ejemplos, pero ustedes mismos declaran que vuestra dialéctica tiene la pretensión de generalizar *todos* los fenómenos; pero si esto es así ¿no introducen ustedes de antemano la necesidad de examinar más y más ejemplos? En caso contrario es imposible demostrar su carácter universal y su significación universal. Pero aquí nos encontramos ya con una concepción no científica, positivista, de la ley. La ciencia jamás agota la suma de los hechos o ejemplos de cuya esencia la ley es la generalización y expresión. Si el análisis científico revela correctamente la esencia de la realidad, no tiene significación el número de hechos investigados, sean cien o ciento uno. Si en cambio se emprende el camino de una investigación infinita de hechos y ejemplos, cuya explicación es la ley dada, ésta no será descubierta jamás. Esto se refiere especialmente a las leyes más generales. No admite duda, por ejemplo, que ningún hecho nuevo puede destruir la fuerza y significación general de la ley de la conservación y transformación de la energía para explicar los fenómenos de la naturaleza. Con mayor motivo aun, esto se refiere a leyes (como las de la dialéctica) que son las leyes *más generales*. Una cosa distinta es que el estudio de los nuevos hechos y de las nuevas condiciones históricas tiene una significación inmensa para el desarrollo y concreción de esas leyes dialécticas generales. Pero éste es ya otro aspecto del problema.

La exigencia leninista de investigar la dialéctica como ciencia, como teoría, significa examinarla en calidad de "doctrina integral", que nos da la explicación de leyes a las que se subordinan los hechos de la realidad y los principios de su reflejo en el cerebro, en el pensamiento humano. Este enfoque de la dialéctica contiene una concepción de invalorable significación heurística acerca de ella.

De este elemento fundamental, que caracteriza la dialéctica como ciencia, como teoría, deriva también el siguiente momento de excepcional importancia. Toda teoría científica es la generalización de fenómenos y procesos de la realidad. La generalización

(8) "Voprosi filosofii", 1962, Nº 1, p. 99.

a su vez es el reflejo de la esencia, de lo esencialmente general en la masa de fenómenos. Para expresar esa esencia de los fenómenos, la teoría científica crea leyes, conceptos y categorías, formula determinados juicios, proposiciones, etc. Poseen una significación especialmente importante en toda ciencia y teoría científica, las leyes y conceptos en los que se resume lo más importante y esencial de los resultados alcanzados en el proceso del conocimiento del mundo objetivo.

La filosofía no constituye una excepción a lo antedicho. Como toda ciencia, resume los resultados de su propia generalización en forma de leyes, conceptos, categorías, etc. A este respecto, en la filosofía adquieren significación primordial las *leyes* y *categorías* como formas del reflejo de la realidad que permiten abarcar y expresar las generalizaciones de máxima amplitud. Tales son, por ejemplo, las leyes más generales del desarrollo formuladas por la dialéctica, o las leyes generales del desarrollo social dadas por la teoría del materialismo histórico, las categorías de ser, pensamiento, espacio, tiempo, movimiento, contenido, forma, necesidad, casualidad, formación económico-social, modo de producción, base, superestructura y muchas otras.

El planteamiento que hace Lenin del problema concerniente a la elaboración de la dialéctica como ciencia, incluye, en calidad de una de las más importantes exigencias, que sea investigada bajo la *forma de leyes y categorías* que abarquen en su conjunto todos sus aspectos y tesis. No es casual que precisamente en los "Cuadernos filosóficos", donde con toda fuerza planteó el problema del enfoque de la dialéctica como ciencia, de la elaboración de la *teoría* del desarrollo dialéctico de la realidad y del pensamiento dialéctico, Lenin prestara muy grande atención al problema de las leyes y categorías. Enuncia definiciones generales de los conceptos y categorías, explica su significación como grados, como puntos nodales del conocimiento del mundo, como expresión de las conexiones y relaciones esenciales de los fenómenos, investiga especialmente la naturaleza de las categorías dialécticas, subraya su flexibilidad, conexión, tránsitos recíprocos, carácter contradictorio, etc. (9)

Si las leyes y categorías en general son "puntos nodales" del conocimiento del mundo, en la dialéctica misma en cuanto teoría del desarrollo las leyes y categorías deben, de acuerdo con Lenin, constituir su esqueleto, por cuanto en ellas y por medio de ellas se expresan los diferentes aspectos del proceso universal del desarrollo del mundo objetivo y de su conocimiento. Por eso, la dialéctica puede ser estudiada como ciencia, como teoría científica, sólo cuando es considerada como un *conjunto coherente de leyes y categorías*. En calidad de notable ejemplo de este enfoque auténticamente teórico de la investigación, Lenin cita "El Capital"

(9) Este problema es examinado en detalle en el libro del autor "Principios de lógica dialéctica" (Sotsekguiz, 1960). Ver Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1962.

de Marx que representa un sistema coherente e integral de leyes y categorías económicas.

Lenin ve el aspecto positivo de la "Ciencia de la lógica" de Hegel, entre otras cosas, precisamente en que en ella el desarrollo del mundo está expresado en forma categorial. Cada categoría singular considera un aspecto aislado, nexos y relaciones aislados del todo (es decir, del mundo) y todos ellos en su acción y tránsito recíprocos expresan el todo. Lenin ofrece una imagen sumamente instructiva de este cuadro lógico del mundo que permite comprender toda la significación de las categorías para la dialéctica en cuanto ciencia filosófica.

"El río y las *gotas* en ese río. La posición de *cada* gota, su relación con las otras; su vinculación con las otras; la dirección de su movimiento; la velocidad; la línea del movimiento —recta, curva, circular, etc.— hacia arriba, hacia abajo. La suma del movimiento. Los conceptos como *registros* de aspectos singulares del movimiento, de las gotas singulares (= «cosas»), de «*corrientes*» singulares, etc. He aquí *à peu près* (aproximadamente, M. R.) el cuadro del mundo según la lógica de Hegel, — desde luego menos Dios y el absoluto" ("Obras", t. XXXVIII, p. 36).

La dialéctica materialista en este aspecto, según Lenin, continúa y desarrolla las mejores tradiciones de toda la filosofía pasada, en la cual desde Aristóteles, se concedía gran significación a las categorías como instrumento de conocimiento y explicación filosóficos del mundo a diferencia del positivismo moderno, que las minimiza por todos los medios y las despoja de su contenido real objetivo. Pero a Lenin le era ajena la idea de que el número de categorías filosóficas debe estar rigurosamente determinado y dado de una vez para siempre. Así como es infinito el mundo en su desarrollo e ilimitado su conocimiento, el movimiento del pensamiento humano hacia la profundidad de la materia, tampoco la cantidad de categorías y conceptos tiene un límite determinado. Los nuevos datos, las nuevas condiciones engendran nuevos conceptos y categorías filosóficos. Claro está que en comparación con las ciencias especiales, donde en virtud de la gran concreción del contenido y del objeto mismo de investigación, cambia y se desarrolla más rápidamente el conocimiento y por eso crece más rápidamente el número de nuevos conceptos, la ciencia filosófica con sus categorías es, por así decirlo, más estable. Pero también aquí el sistema de categorías y conceptos, pese a su máxima generalidad, no se halla en estado de clausura.

Por consiguiente, en la dialéctica en cuanto teoría el mundo objetivo y las leyes de su desarrollo y del conocimiento deben ser reflejados por medio de las leyes y categorías filosóficas. Pero es claro que éstas no pueden ser algo incoherente, un montón en el que cada categoría y cada ley pueden ocupar cualquier lugar. Toda ciencia es un determinado sistema de conceptos, y este sistema no es arbitrario, sino que está subordinado a los fines del reflejo objetivo del objeto investigado por la ciencia. En cada

ciencia el problema de la *conexión recíproca*, de la *correlación* de las leyes, conceptos y categorías es uno de los más arduos y, al mismo tiempo, de los más importantes, sin cuya resolución no hay ni puede haber ciencia.

Lenin planteó con toda fuerza este problema con respecto a la ciencia de la dialéctica, de la lógica dialéctica, en los "Cuadernos filosóficos", y no sólo lo planteó como problema, sino que indicó el camino y los principios del enfoque para su solución. Junto a los rasgos ya mencionados que caracterizan la dialéctica como teoría, como ciencia, este rasgo, es decir el de que ella debe ser investigada como sistema de leyes y categorías, constituye, indudablemente, según Lenin, uno de los rasgos más importantes y esenciales. Sin esto no hay ciencia, no hay teoría. Entre tanto, algunos investigadores de la filosofía marxista sienten temor ante el concepto mismo de sistema de la dialéctica materialista. Para ellos es semejante al sistema idealista de la lógica de Hegel en el que sólo ven las insuficiencias, el carácter artificioso y forzado de algunas transiciones, inherentes al mismo, etc., atenuando lo positivo que contiene y que Lenin subrayaba de todas las maneras. En otros, la actitud negativa hacia el planteamiento mismo de este problema es suscitada, evidentemente, por el temor de decretar un sistema rígido cualquiera al que habría que aferrarse en toda explicación de la dialéctica, etc. En realidad, desde luego. no se trata de esto, y como sabemos, el propio Lenin procedió con extraordinaria soltura al exponer la esencia de la dialéctica y de la lógica dialéctica, destacando a primer plano, en dependencia de los fines perseguidos, ya unos, ya otros de sus aspectos. Sin embargo, planteó el problema de la conexión, del orden, de la sucesión de las categorías de la dialéctica concediéndole una gran significación metodológica. Claro está que Lenin tenía presente no un sistema rígido, sino la elaboración de los principios generales del enfoque de este problema, que señalaran la idea directriz y excluyeran la arbitrariedad y el subjetivismo, definieran los *marcos generales* del planteamiento y solución acertados de dicho problema. Esta es una de las condiciones del enfoque de la dialéctica como teoría, como ciencia.

En efecto, ¿qué diríamos, si la economía política del capitalismo se expusiera partiendo, digamos, del concepto de precio de producción, luego se pasara de él a la categoría de plusvalía y de ésta directamente a la renta de la tierra? ¿O si al explicar y estudiar la tabla periódica de los elementos químicos, la química procediera desde el elemento uranio al hidrógeno, del hidrógeno directamente al nitrógeno, etc.? Con un "sistema" de conceptos tal serían imposibles estas ciencias mismas. Es bien sabida la inmensa importancia que Marx concedía a la estructura de los conceptos y categorías económicos en "El Capital".

En este sentido también el problema de la estructura de la dialéctica tiene significación primordial. Basta indicar las dificultades que enfrenta todo autor de manuales o textos sobre ma-

terialismo dialéctico en conjunto o en particular sobre la dialéctica cuando debe resolver el problema del orden y el lugar de cada categoría en el sistema general de las leyes y categorías dialécticas. Pero la significación de la estructura científica, del sistema de conceptos de la dialéctica, como de toda otra ciencia, no depende, naturalmente, sólo de los fines de una acertada *exposición* del material científico. En realidad, la significación del sistema, de la estructura de conceptos en cada ciencia es considerablemente más profunda; ella indica el *camino* de investigación, del conocimiento, del contenido concreto del dominio estudiado del mundo objetivo, establece la correlación, el nexo interno entre los conceptos, que expresa la conexión y los tránsitos recíprocos de los fenómenos y procesos objetivos mismos.

Este problema tiene particular significación para la lógica como teoría del conocimiento. La lógica opera con los conceptos y categorías más generales, que tienen importancia para cualquier dominio del conocimiento científico. Por eso también la estructura de los conceptos lógicos tiene inmensa significación *metodológica*, pues indica el camino y los modos de *toda* investigación, de *todo* conocimiento.

Por lo tanto, la exigencia de Lenin de estudiar la dialéctica como una teoría integral contiene, a nuestro juicio, tres momentos fundamentales: 1) no reducir la dialéctica a una suma de ejemplos, sino revelar el carácter universal de sus leyes como leyes del desarrollo del mundo objetivo y del conocimiento, 2) elaborarla como un conjunto de determinadas leyes y categorías por medio de las cuales se expresa su contenido, y 3) las leyes y categorías de la dialéctica deben considerarse como un sistema científico coherente que se desarrolla y enriquece incesantemente sobre la base de los nuevos datos de la ciencia y de la nueva experiencia práctica de la humanidad.

3. El carácter multifacético de la dialéctica como ciencia. La dialéctica como lógica y teoría del conocimiento

Lenin no sólo planteó el problema de la elaboración de la dialéctica como ciencia, como teoría, sino que puso de manifiesto el carácter multifacético, el riquísimo contenido de esta ciencia. Importancia particularmente grande tiene a este respecto, su tesis de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento, su insistente subrayado de la unidad, de la coincidencia de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. No nos equivocaremos si decimos que Lenin fue el primero de los marxistas que planteó este problema en todas sus proporciones contribuyendo así a una comprensión más profunda del contenido de la dialéctica. Esto no significa en absoluto que para los fundadores de la dialéctica materialista —Marx y Engels— la dialéctica no se presentara en toda su multilateralidad, que no la estudiaran como lógica y teoría del

conocimiento. Basta recordar "El Capital" de Marx en el que, según expresión de Lenin, la dialéctica en todos sus aspectos se aplica al análisis del capitalismo. Precisamente con respecto a "El Capital", Lenin formuló su idea de que la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento son uno y lo mismo. En obras tales como "Anti-Dühring", "Dialéctica de la naturaleza", etc., Engels dedicó atención muy grande al problema de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento. Lenin desarrolló las ideas de Marx y Engels (y también de Hegel) sobre este problema. Pero, al desarrollarlas, acentuó especialmente con tanta fuerza este aspecto de la dialéctica (recordemos que al reprochar a Plejánov la ignorancia de este "aspecto" de la dialéctica, observa: "...no es un «aspecto», sino la *esencia* del asunto..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 360), que por primera vez, en rigor, apareció este aspecto en todo su relieve y significación.

Este problema ha sido debatido reiteradamente en nuestra literatura filosófica, y no es necesario considerarlo ahora en detalle; más adelante será examinado en relación con los problemas concretos del conocimiento contemporáneo. El sentido fundamental de la tesis de que la dialéctica es la lógica y la teoría del conocimiento consiste, en pocas palabras, en lo siguiente. El marxismo ha superado el divorcio entre la ontología (doctrina del ser) y la gnoseología, la lógica (doctrina del conocimiento), que caracteriza una serie de direcciones de la filosofía anterior y en particular la filosofía burguesa contemporánea. El pensamiento, el conocimiento es un reflejo del mundo objetivo; por eso es imposible una teoría científica del conocimiento correcta al margen de la doctrina de las leyes del propio mundo objetivo. Y como la esencia de la materia radica en su incesante desarrollo y cambio, como todos los fenómenos de la naturaleza y de la vida social son procesos dialécticos del desarrollo, el pensamiento, el conocimiento, pueden reflejarlos verazmente sólo en la medida en que ellos mismos sean dialécticos, es decir, el fiel espejo del carácter dialéctico del ser. La filosofía marxista parte de que las dos series de leyes —las leyes del mundo objetivo y las leyes del conocimiento— son idénticas en su base. En este sentido, la dialéctica se presenta igualmente como doctrina del ser y como doctrina del conocimiento. Sin embargo, la dependencia de estos dos lados, o aspectos, de la dialéctica no es la misma: no sólo es imposible comprender y desarrollar la gnoseología y la lógica fuera de la "ontología" dialéctica, sino que la propia "doctrina del ser", científica, la teoría de la dialéctica del mundo objetivo es inconcebible al margen de la dialéctica del conocimiento.

Si la lógica y la gnoseología no fueran capaces de formular los principios del reflejo en los conceptos y juicios de los complejos y contradictorios procesos del desarrollo dialéctico objetivo, éste seguiría siendo un secreto bajo siete sellos. Recordemos que la negación por algunos filósofos de la antigüedad de la

posibilidad de conjugar en las ideas, los conceptos y juicios dialécticamente contradictorios era un argumento para negar el movimiento en la naturaleza misma. Y todavía hoy existen no pocos representantes de la filosofía burguesa que sobre esta misma base combaten toda idea acerca del carácter contradictorio de los fenómenos y procesos del mundo objetivo.

Precisamente esta conexión orgánica, interna, entre la doctrina del ser y la doctrina del conocimiento es la que ante todo expresa Lenin con su tesis de que la dialéctica es la lógica y también la teoría del conocimiento.

Lenin presta una atención particularmente grande a la elaboración de esta esencia de la dialéctica en sus "Cuadernos filosóficos". En el fragmento "Sobre la dialéctica", Lenin escribe: "La dialéctica *es* precisamente la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 360). Con estas palabras Lenin indica que el contenido de la dialéctica como ciencia filosófica incluye la investigación no sólo de las leyes objetivas del desarrollo, como se manifiestan en la naturaleza y en la sociedad, sino también de las leyes del reflejo de la dialéctica objetiva en el cerebro del hombre, en el pensamiento. Este dominio constituye un importantísimo aspecto, una faceta muy esencial de la dialéctica materialista sin la cual ésta se empobrece, pierde la riqueza de su contenido. Insistiendo en que la dialéctica es la lógica y la teoría del conocimiento, Lenin también toma en consideración que la dialéctica debe ser revelada igualmente como la doctrina acerca de cómo se desarrolla el conocimiento, de cuáles deben ser los conceptos y juicios humanos para reflejar la realidad compleja y llena de contradicciones.

En el mismo fragmento "Sobre la dialéctica", Lenin muestra que en la aplicación de la dialéctica a la teoría del conocimiento, a la lógica del pensamiento, reside una de las diferencias fundamentales del materialismo dialéctico, marxista, respecto del materialismo antiguo, metafísico. Este último, tal como lo concibe el materialismo moderno, entendía con acierto que la conciencia es reflejo del mundo objetivo. Pero, por ser metafísico, empobrecía el conocimiento sin ver el papel activo del pensamiento, sin comprender que el conocimiento es el proceso complejo y contradictorio del *desarrollo* del pensamiento; Lenin observaba que el mal de este materialismo residía en la incapacidad de aplicar la dialéctica a la teoría del reflejo, al desarrollo del conocimiento mismo.

Esta crítica leninista dirigida al viejo materialismo, su observación de que era incapaz de aplicar la dialéctica a la teoría del reflejo, tiene un hondo sentido y ayuda a comprender mejor la esencia de su idea sobre la coincidencia de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. No es preciso demostrar qué importancia confería Lenin al principio del "reflejo" en la teoría del conocimiento. Consideraba que este principio es la base de un enfoque acertado de los problemas fundamentales del conocimiento humano. En el esbozo "Diez preguntas al disertante" redactado en 1908 en relación con la lucha que se desenvolvía

contra los machistas rusos, escribía: "¿Admite el disertante (se trata de A. A. Bogdánov. *M. R.*) que en la base de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico está el reconocimiento del mundo exterior y el reflejo del mismo en el cerebro humano?" ("Obras", t. XIV, p. 3). Lenin hizo una importantísima contribución al ulterior desarrollo de la "teoría del reflejo", especialmente en su libro "Materialismo y empiriocriticismo".

Sin embargo, por "reflejo" Lenin entendía algo extraordinariamente complejo, irreductible a una simple "fotografía" o "copia" del mundo exterior en la conciencia humana. El enfoque del reflejo como contemplación más o menos pasiva de la realidad era en resumidas cuentas característico de los materialistas metafísicos. Y ese enfoque de un fenómeno tan complejo como el conocimiento era natural, no podía ser otro, *en el terreno de la concepción metafísica de la realidad.* Nosotros les reprochamos el desconocimiento del aspecto activo del pensamiento, pero no siempre establecemos con suficiente profundidad los fundamentos que explican tal subestimación de las complejas leyes de la actividad del pensamiento. Y estos fundamentos consisten indiscutiblemente en que tomaban el mundo objetivo como una esencia inmutable, inmutable por lo menos en sus rasgos y propiedades fundamentales. Pero cuando el pensamiento se halla frente a cosas inmutables e inmóviles (si éstas se reconocen como tales), su tarea se simplifica inmensamente y se reduce a fin de cuentas a actos simples (relativamente simples). Por el contrario, esta tarea se complica inmensamente cuando el pensamiento, el conocimiento del hombre tiene que habérselas con fenómenos, cosas y procesos que se desarrollan y cambian. En este caso el reflejo ya no puede ser un simple acto pasivo de copia; si el conocimiento procura reproducir la cosa en su desarrollo y cambio, él mismo debe convertirse en *proceso* con todas las consecuencias que de aquí derivan.

No es casual que en toda la historia universal de la filosofía anterior al materialismo dialéctico el problema de la actividad del pensamiento alcanzara en Hegel la elaboración más completa y profunda. Ello se explica porque Hegel era un dialéctico, concebía las cosas y los fenómenos como procesos dialécticos. Desde luego, en cierta medida este hecho estaba condicionado también por la circunstancia de que, según Hegel, el mundo es el ser-otro del espíritu, del concepto, y de aquí la investigación tan cuidadosa de la naturaleza de los conceptos, de las ideas. Pero si Hegel no hubiera sido un dialéctico, sino un metafísico, su lógica no podría haberse convertido en un jalón histórico tan importante en el desarrollo de la ciencia del conocimiento. Además su "idea absoluta" en desarrollo era sólo una forma mistificada del mundo objetivo en desarrollo.

Naturalmente, el propio problema de la coincidencia de la lógica y la teoría del conocimiento podía surgir sólo en el seno de una concepción *dialéctica* del mundo. Sólo aquí surgen por primera vez en todas sus proporciones y exigen ser resueltos problemas tan complejos y difíciles como la reproducción en el pen-

samiento del movimiento y de sus contradicciones, la naturaleza dialéctica de los conceptos y de todas las demás formas del pensamiento, la correlación entre lo abstracto y lo concreto en el conocimiento, el principio del movimiento del pensamiento de lo abstracto a lo concreto, la conexión recíproca entre lo lógico y lo histórico y muchísimos otros problemas.

Cuando Lenin habla de la aplicación de la dialéctica a la teoría del reflejo, al proceso y desarrollo del conocimiento, se refiere ante todo a este aspecto del problema; en Lenin este aspecto se halla directamente enlazado a la caracterización de la dialéctica como conocimiento vivo "con una infinita cantidad de matices" del enfoque, de la aproximación a la realidad. En él esto se halla vinculado con el reproche dirigido a Plejánov, que consideraba una importantísima ley de la dialéctica —la ley de la unidad de los contrarios— como una suma de ejemplos tomados de tales o cuales dominios de la realidad, pero no "como *ley del conocimiento* (y ley del mundo objetivo)" ("Obras", t. XXXVIII, p. 357).

El problema de "la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento" en este plano significa: es poco e insuficiente establecer que a las cosas y fenómenos les son propias las contradicciones, que ellos se desarrollan mediante la aparición y superación de las contradicciones, es importante además investigar cuáles deben ser los conceptos, juicios, formas y modos de pensar humanos que permitan reflejar adecuadamente la naturaleza verdadera, real, de las cosas. Sin este enfoque no hay ciencia de la dialéctica, ésta se empobrece, no es capaz de realizar su inmensa potencia cognoscitiva. Dicho con otras palabras, Lenin se manifiesta contra la idea de que en el materialismo dialéctico se comprenda el reflejo del mundo exterior como una simple reverberación, como una copia pasiva de las cosas, incluso de sus propiedades dialécticas. El propio Lenin concibe la dialéctica como un instrumento del pensamiento *activo*, como ciencia que investiga las formas y métodos de este pensamiento con el fin de lograr un conocimiento adecuado de la realidad y su transformación práctica. En caso contrario, según Lenin, la propia dialéctica objetiva sigue siendo un enigma, no es descubierta.

Por esta razón entiende por dialéctica no sólo la ciencia de las leyes que presiden la realidad en desarrollo, sino también la de los *conceptos* que las reflejan, y plantea la tarea de analizar y estudiar desde todos los ángulos los conceptos (así como las demás formas del pensamiento). Por ello, Lenin, con tanto escrúpulo y cuidado, casi como con lupa, examina en "Cuadernos filosóficos" el concepto (nos limitaremos aunque sólo sea a este ejemplo), aborda desde diversos lados esta importantísima forma del reflejo de la realidad, pone al descubierto las raíces materialistas de la dialéctica de los conceptos, establece su movilidad, flexibilidad, relatividad, su conexión y dependencia recíprocas, su dialéctico carácter contradictorio, etc., etc. Lenin resume este aspecto del problema de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento en pocas palabras, diáfanamente claras

y profundas por su contenido: "...si *todo* se desarrolla, ¿se aplica esto a los *conceptos y leyes* más generales del pensamiento? Si no, ello significa que el pensamiento no está vinculado con el ser. Pero en caso afirmativo, significa que existe una dialéctica de los conceptos y una dialéctica del conocimiento que tienen significación objetiva" ("Obras", t. XXXVIII, p. 251).

Con este aspecto del problema tocante a la aplicación de la dialéctica a la teoría del reflejo está estrechamente vinculado otro que tiene significación igualmente importante. Se trata del carácter histórico del conocimiento. El conocimiento y el pensamiento humanos tienen de común con el mundo material, objetivo, el hecho de que están sometidos a desarrollo y cambios históricos y sólo en esa medida existen. Al igual que el mundo real, que las cosas reales, cada átomo de las cuales se encuentra en un estado de incesante movimiento y cambio, el pensamiento y el conocimiento humanos, cada uno de sus "átomos", es decir, el contenido de los conceptos, los elementos de la verdad, las formas y la estructura del conocimiento, los modos y enfoques con los que el pensamiento aborda la realidad, etc., también se encuentran en un estado de —lento o rápido— movimiento, desarrollo y cambio. Por ello, del mismo modo que cualquier forma del movimiento material, por ejemplo, la forma biológica, es un producto determinado del desarrollo *histórico* de la materia, cada concepto científico es igualmente un producto del desarrollo histórico del pensamiento, del conocimiento que discurre en estrecha relación con la práctica humana que se desarrolla históricamente.

Lenin subraya permanentemente esta "historicidad" del pensamiento y del conocimiento. Es parte integrante de su definición de la dialéctica como ciencia. Recordemos aunque sólo sea dos de sus formulaciones a este propósito. En el artículo "Carlos Marx" escribe: "Y la dialéctica, tal como la concibe Marx, y también según Hegel, abarca lo que hoy se llama teoría del conocimiento, la gnoseología, que debe considerar su objeto también desde un punto de vista histórico, investigando y generalizando el origen y desarrollo del conocimiento y el tránsito del *no*-conocimiento al conocimiento" ("Obras, t. XXI, p. 38). En su libro "Materialismo y empiriocriticismo", en calidad de una de las más importantes "conclusiones gnoseológicas", Lenin formula la siguiente tesis: "En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de la ciencia, hay que razonar dialécticamente, o sea, no suponer jamás a nuestro conocimiento acabado e invariable, sino analizar el proceso gracias al cual el *conocimiento* nace de la *ignorancia* o gracias al cual el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser conocimiento más completo y más exacto" ("Obras", t. XIV, p. 19. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1962, p. 104).

Pero ¿en qué consiste concretamente esta "historicidad" del conocimiento? Es éste un gran problema, y aquí indicaremos es-

quemáticamente tres momentos fundamentales que, en nuestra opinión, hay que tomar en consideración para esclarecerlo.

a) Si el conocimiento es el proceso de desarrollo del no-conocimiento al conocimiento, del conocimiento menos profundo al más profundo, cada concepto, cada categoría y teoría científica tiene un determinado contenido *histórico,* es decir, expresan las correspondientes condiciones históricas en las que ellos surgen y designan las etapas, los grados, los pasos del conocimiento en desarrollo. En lo que concierne a los conceptos y teorías de las ciencias especiales, esto es tan evidente que no requiere explicación ni demostración. Basta tomar, digamos, un concepto como el de átomo. No es difícil seguir cómo se ha desarrollado históricamente este concepto, desde Demócrito y Leucipo hasta las actuales teorías físicas. Todo el desarrollo de las ideas sobre el átomo puede representarse como una cadena en la que los "nodos", los momentos nodales, serán el contenido cada vez más profundo de este concepto. Hegel decía que el solo resultado es un cadáver si se le toma al margen del desarrollo que conduce a él. Es imposible comprender las ideas actuales sobre el átomo al margen del desarrollo histórico que ha conducido a ellas. Pero también estas ideas hoy ya son "históricas" porque se desarrollan incesantemente.

Esto se aplica también a las categorías filosóficas más amplias, como las de materia, espacio, tiempo, causalidad, contradicción, etc. Aunque a primera vista, en virtud de su amplitud y universalidad, parecen ser extratemporales, sin embargo en ellas también está impreso el sello de la historicidad por cuanto algunas categorías que expresan los fenómenos más próximos a la superficie de la realidad, surgen antes que las que señalan las etapas de penetración del pensamiento humano en la esencia profunda de los fenómenos. Pero la cuestión no reside sólo en esto, sino también en que, con el desarrollo de la ciencia, ellas se hacen más exactas, adquieren un contenido más profundo. Por ejemplo, una importantísima categoría filosófica tal como la de causalidad tuvo un contenido en la época del dominio de las ciencias naturales mecánicas y otro, más general y profundo, en las condiciones contemporáneas.

En este sentido, cualesquiera conceptos y categorías son el producto y el resultado de la *historia del pensamiento,* que se apoya en la *práctica histórica* de la sociedad humana en desarrollo. "...El *movimiento* del conocimiento científico, he aquí la esencia..." —observa Lenin en su resumen de la "Ciencia de la lógica" de Hegel. La conciencia de este movimiento del conocimiento, de su historicidad es uno de los *principales resultados* de la aplicación de la dialéctica a la teoría del reflejo.

b) De lo expuesto deriva otro rasgo de la historicidad del conocimiento. Si cada concepto y cada teoría de la ciencia son el resultado, el producto, del conocimiento que se desarrolla históricamente, el resultado de un determinado *camino* del movimiento del pensamiento cognoscente, adquiere significación primordial este

propio camino, que conduce a generalizaciones cada vez más exactas y profundas, la estructura, por así decirlo, de este camino, su lógica objetiva. ¿En qué reside su significación? En que muestra *cual es la lógica histórica del movimiento del pensamiento hacia la verdad,* las etapas, los grados, los pasos que debe recorrer el pensamiento para aproximarse a la verdad, haciéndola más profunda y exacta.

Recordaremos a este respecto el hecho siguiente. Cuando Lenin escribía su obra "Materialismo y empiriocriticismo", casi al mismo tiempo, Plejánov publicaba su trabajo "Materialismus militans" ("El materialismo militante"). La confrontación de estas dos obras es muy instructiva para la elucidación del problema que nos interesa. Los dos trabajos estaban enfilados contra el machismo, incluido el ruso (A. Bogdánov y otros). En su libro Plejánov hizo indiscutiblemente muchas indicaciones valiosas respecto a la esencia del machismo, que contribuyeron a la lucha contra él emprendida. Pero, como observó Lenin, Plejánov no veía y no comprendía la conexión entre el machismo y la nueva corriente en las ciencias naturales, con la crisis que atravesaban desde fines del siglo XIX, después del descubrimiento de los electrones, la radiactividad, etc. El estrecho enfoque de la dialéctica, la incomprensión de que ella es la teoría del conocimiento, y la ignorancia de la *historicidad* del conocimiento, en considerable medida, no permitieron a Plejánov que hiciera las necesarias generalizaciones filosóficas de los nuevos datos de la ciencia, que esclareciera que el problema central en torno al cual discurría la lucha contra el machismo era el problema de la lógica del movimiento y desarrollo históricos del conocimiento, de la correlación entre la verdad absoluta y la verdad relativa, de las leyes dialécticas de la aproximación, de la coincidencia del pensamiento humano con el objeto, de la verdad como *proceso,* etc. Por ello en su libro no encontramos el planteamiento y la elucidación de estos problemas, que fueron objeto de una investigación notable en la obra de Lenin "Materialismo y empiriocriticismo".

Por *esta razón* Lenin hace a Plejánov un reproche muy grave, cuyo sentido estriba una vez más en la incapacidad de aplicar la dialéctica a la teoría del reflejo. Lenin indica que Plejánov abordó la crítica del machismo y del kantismo más bien desde las posiciones de la teoría del conocimiento del viejo materialismo que desde las posiciones de la dialéctica. En sus "Cuadernos filosóficos" Lenin escribe las ideas, o según se expresa, "aforismos" siguientes:

"1. Plejánov critica el kantismo (y el agnosticismo en general), más bien desde un punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista materialista dialéctico, *en la medida* en que no hace más que *rechazar* sus razonamientos *a limine* (es decir, desde el umbral. - *M. R.*), y no los *corrige* (como Hegel corregía a Kant), profundizándolos, generalizándolos y ampliándolos, mostrando la *conexión* y las *transiciones* de todos y cada uno de los conceptos.

2. Los marxistas criticaban (a principios del siglo XX) a los kantianos y a los discípulos de Hume más bien a la manera de Feuerbach (y de Büchner) que de Hegel" ("Obras", t. XXXVIII, p. 170).

Estos aforismos son muy importantes para comprender el curso de las ideas leninistas en conexión con el problema examinado. La crítica desde las posiciones "feuerbachianas", es decir, con la incapacidad de aplicar la dialéctica a la teoría del reflejo, tenía en Plejánov el sentido concreto de que al agnosticismo y relativismo de Bogdánov y demás machistas, él oponía la teoría materialista de la verdad objetiva, es decir, la verdad que refleja fielmente el mundo objetivo; el agnosticismo, el relativismo no es la verdad, el reflejo de la realidad en la conciencia es la verdad. Este era su planteamiento del problema. Pero toda la cuestión residía en que el agnosticismo y el relativismo se apoyaban en determinados procesos *objetivos* ocurridos en ese entonces en las ciencias naturales, en la quiebra de las viejas concepciones teóricas, en la rápida sustitución de unas teorías por otras. Por ello había que criticarlas, no refutándolas simplemente, sino "corrigiéndolas", es decir, mostrando la verdadera correlación entre el elemento de relativismo, inevitable en el desarrollo histórico del conocimiento, y el momento absoluto, es decir, aplicando la dialéctica a la teoría del reflejo, mostrando el carácter histórico del conocimiento, la conexión y las transiciones de los conceptos de lo relativo y lo absoluto, etc. Precisamente en este espíritu Lenin criticaba el agnosticismo y relativismo en su libro "Materialismo y empiriocriticismo" y, gracias al enfoque dialéctico del conocimiento, esta crítica era no sólo destructiva sino que también "corregía", investigaba la lógica real del desarrollo histórico del conocimiento. Lenin demostró que, históricamente, el conocimiento no puede desarrollarse de otro modo que mediante el desarrollo desde las verdades relativas a la verdad absoluta, analizó profundamente la "estructura" de este carácter histórico del movimiento del conocimiento.

c) Finalmente, el sentido de la historicidad del conocimiento estriba en que también el acto aislado del conocimiento, como ocurre ahora en la cabeza del hombre, tiene inevitablemente un carácter "histórico", pero en una forma transformada, "superada". Esto parece paradójico, pero es así. La historia del conocimiento y el conocimiento contemporáneo, o, más exactamente, la lógica del conocimiento histórico y la lógica del conocimiento individual (contemporáneo), no son dos contrarios separados por un abismo. Están vinculados entre sí interna, orgánicamente, de modo que el primero es la base del segundo, se reproduce en él, y el segundo no lo "repite" solamente, sino que lo repite "corrigiéndolo", depurándolo de los zigzags y casualidades inevitables en la historia, fundiendo "lo histórico" en "lo lógico".

Pero si esto es así, y así lo es, sólo la aplicación de la dialéctica como doctrina del desarrollo al dominio del conocimiento,

es decir, la consideración de la gnoseología y de la lógica de su propio objeto "también desde un punto de vista histórico", la explicación de cómo se ha desarrollado históricamente el conocimiento, qué etapas ha recorrido, cuál es la "lógica histórica" del desarrollo del conocimiento, del tránsito del no-conocimiento al conocimiento, de la profundización del conocimiento de lo exterior a lo interior, del fenómeno a la esencia, etc., proporciona la única base segura y sólida para una teoría científica moderna del conocimiento y de la lógica. Precisamente por ello se explica la inmensa significación que Lenin atribuía a la generalización del origen y desarrollo histórico del conocimiento en todos sus aspectos y direcciones, por qué para él lo "lógico" era inconcebible fuera de lo "histórico", por qué veía el camino objetivamente conforme a leyes de la investigación de la lógica y gnoseología científicas contemporáneas en la generalización de la historia de la asimilación práctica y "conceptual" del mundo por la humanidad.

Naturalmente, que por ser una "copia", una reproducción condensada, abreviada del proceso histórico del desarrollo del conocimiento, el propio proceso lógico está lleno de movimiento, de desarrollo, de transiciones, tiene sus propias etapas, grados, está vinculado con la solución de una serie de contradicciones. Desde la determinación del "camino dialéctico" general del conocimiento de la verdad, como movimiento que va de la contemplación viva al pensamiento abstracto y de éste a la práctica, hasta los múltiples estados y aspectos singulares de este camino, Lenin elabora e investiga los diferentes momentos del movimiento, del desarrollo del conocimiento: el movimiento que va de la representación subjetiva de la cosa a la verdad objetiva, de la superficie del fenómeno a la "sustancia", a la esencia, de lo abstracto a lo concreto, de la sensación al pensamiento, de lo casual a lo necesario, del fenómeno a la ley y, a la inversa, de la hipótesis y la conjetura a la teoría científica, de la teoría a la práctica y de la práctica a una nueva teoría, etc., etc. Y en todas partes exige ver el movimiento, las transiciones, la conexión, sin lo cual no hay conocimiento ni, por consiguiente, tampoco teoría científica del conocimiento.

Tal es brevemente, a nuestro juicio, el sentido profundo de la exigencia leninista acerca de la aplicación multilateral de la dialéctica a la teoría del reflejo, "al proceso y desarrollo del conocimiento". Y esto explica enteramente por qué en la filosofía del materialismo dialéctico, la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento coinciden, son "uno y lo mismo". Todas ellas deben considerar su objeto en el proceso de desarrollo, históricamente, y fundamentar cada uno de sus pasos, cada tesis, cada conclusión, en la *teoría del desarrollo*. Y debido a que el conocimiento no está separado del mundo exterior por una muralla, sino que es su reflejo, a que las leyes del mundo objetivo en desarrollo se refractan peculiarmente en las leyes del conocimiento, coincidiendo en esencia, entre sí, coinciden también estas ciencias, y sólo

son diferentes costados, aspectos, de la misma ciencia: la dialéctica como *doctrina del desarrollo.*

Con el descubrimiento de estos diferentes costados y aspectos de la dialéctica, con la aplicación consecuente de la tesis de que la dialéctica es también la teoría del conocimiento y la lógica, Lenin ofreció una doctrina armónica y profunda acerca de cuál es el objeto de la dialéctica, cuáles son sus tareas y en qué dirección es preciso seguir desarrollándolas.

4. Los "elementos de la dialéctica" y su estructura, su sistema

Después de haber puesto de manifiesto el contenido de la dialéctica como ciencia, y mostrado que ella encarna la unidad de las leyes del desarrollo del mundo objetivo y de las leyes del conocimiento, Lenin, sobre la base de esta concepción de la esencia de la dialéctica, realizó a la vez una gran labor en la definición de las leyes, elementos y categorías *concretos* de la dialéctica materialista, planteó el grande y complejo problema de su estructura, de su sistema.

Pensamos que Lenin preparaba —y así lo prueban ante todo sus "Cuadernos filosóficos"— una obra especial sobre la dialéctica. Pero la revolución, que comenzó poco después, no le permitió llevar a cabo su propósito. El estudio y análisis de sus obras acabadas, así como de los materiales preparados por él, los esbozos, anotaciones, etc., permiten dar respuesta a la pregunta de cómo se representaba Lenin el contenido concreto de la dialéctica, de qué leyes, elementos y rasgos la constituyen. Naturalmente, cualquier intento de un análisis semejante puede dar respuesta a este problema sólo con exactitud aproximada. Sin embargo, la significación positiva de esta respuesta incluso aproximada, es indiscutible.

En muchos de sus trabajos, al definir la esencia de la dialéctica, Lenin indica concretamente su contenido. Así lo hace en el artículo "Carlos Marx" en el que hay un apartado especial dedicado a la dialéctica, en la obra "Una vez más sobre los sindicatos, el momento actual y los errores de Trotski y Bujarin" y en otras obras. Muy detalladamente examina este problema en "Cuadernos filosóficos", donde hay un esbozo especial de los "elementos de la dialéctica". Sería erróneo, naturalmente, abordar cada una de estas formulaciones de Lenin acerca del contenido concreto de la dialéctica como algo acabado y definitivo. En realidad, estas u otras formulaciones de Lenin están vinculadas con los determinados fines que se propone en los distintos trabajos. Cuando, por ejemplo, caracteriza aspectos aislados de la lógica dialéctica en el folleto "Una vez más sobre los sindicatos...", naturalmente se destacan y subrayan sólo los más importantes en el caso dado, es decir, para esclarecer los problemas en litigio que se debatían en la discusión sobre los sindicatos. El propio

Lenin lo señala así. Luego de enumerar cuatro particularidades de la lógica dialéctica, observa: "Se comprende que no he agotado con lo dicho el concepto de lógica dialéctica" ("Obras", t. XXXII, p. 73).

Con algún derecho puede ser considerado el esbozo "Elementos de la dialéctica" contenido en los "Cuadernos filosóficos", como la definición leninista más completa y multilateral de las leyes y categorías de la dialéctica. Pero tampoco ofrece un cuadro exhaustivo del problema. En los mismos "Cuadernos filosóficos", Lenin menciona e investiga elementos y aspectos de la dialéctica que no se vieron reflejados en ese esbozo. Por ello, sólo el estudio y el análisis de sus ideas sobre este problema en conjunto puede proporcionar una imagen de cuál es el contenido concreto de la dialéctica materialista según Lenin. Es éste un gran trabajo que exige esfuerzos colectivos.

El primer trabajo en el que Lenin emprende el intento de revelar más o menos plenamente el contenido y definir "algunos rasgos de la dialéctica", fue su artículo "Carlos Marx". Lenin considera que esos "algunos rasgos", por lo visto más importantes y esenciales, son: 1) "la negación de la negación", que condiciona el desarrollo "según una espiral", con la repetición de las fases recorridas, pero sobre una base nueva "más elevada"; 2) el tránsito de la cantidad a la calidad, el desarrollo con "interrupciones de la gradualidad", con saltos, el desarrollo "revolucionario", "en forma de saltos"; 3) la contradicción como fuente, como "impulsos internos de desarrollo"; 4) la dependencia recíproca y la concatenación indisoluble de los fenómenos, "concatenación que ofrece un proceso de movimiento único, universal y sujeto a leyes..." (Ver "Obras", t. XXI, p. 38).

En los "Cuadernos filosóficos", dedicados casi por entero al estudio de la dialéctica, Lenin hace el intento de presentar más en detalle los "elementos de la dialéctica". Aquí, junto a los rasgos y elementos que indicaba en el artículo "Carlos Marx", introduce una serie de nuevos aspectos. Lenin consideraba que la "*objetividad* del examen" de la cosa en sí misma, es el elemento de partida, subrayando así el carácter materialista de la dialéctica. Particular importancia concede en el cuadro del desarrollo dialéctico al momento de la dependencia recíproca de los fenómenos, destacando en este respecto elementos de la dialéctica tales como la necesidad de considerar todo el conjunto de las "múltiples relaciones" de una cosa con las otras, y como la universalidad de las relaciones de las cosas. Lenin subraya no sólo el aspecto objetivo del problema, es decir, la existencia de conexiones y relaciones entre los fenómenos en la naturaleza, sino también su aspecto subjetivo; considera un elemento importante de la dialéctica a la lógica del movimiento del pensamiento cognoscente en que el conocimiento se desarrolla desde la fijación de la coexistencia de los fenómenos a la causalidad, y de una forma de conexión y dependencia recíproca a otra, "más profunda, más general".

Más adelante Lenin destaca en calidad de elemento aislado el *desarrollo* de la cosa, el automovimiento, y con particular cuidado concreta el problema de la fuerza motriz del desarrollo, la doctrina de la dialéctica sobre las contradicciones. El momento de las contradicciones dialécticas lo formula en forma de cuatro elementos separados: 1) la cosa como suma y unidad de los contrarios; 2) las tendencias contradictorias internas de la cosa; 3) la lucha y el respectivo desenvolvimiento de los contrarios, de las tendencias contradictorias y 4) no sólo la unidad de los contrarios, sino también "las *transiciones* de CADA determinación, cualidad, rasgo, aspecto, propiedad a *cada* otro...". Esta escrupulosa articulación del problema de las contradicciones en un "cuadro" de elementos de la dialéctica expresa la actitud leninista hacia este aspecto de la dialéctica.

Lenin incluye asimismo entre los elementos de la dialéctica el tránsito de la cantidad a la calidad, la negación de la negación y también la forma y el contenido.

Es digno de atención el hecho de que Lenin dedique todo un grupo de elementos de la dialéctica al problema que se refiere a la lógica del movimiento del pensamiento, a las leyes del desarrollo del conocimiento por el camino de la penetración cada vez más profunda del mundo objetivo. Los "elementos de la dialéctica", como están dados en los "Cuadernos filosóficos", realizan la idea leninista acerca de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento, de la unidad indisoluble de la dialéctica objetiva y subjetiva, es decir, de la dialéctica del desarrollo objetivo y la dialéctica del reflejo de este desarrollo en el cerebro del hombre. Junto con el momento ya mencionado del desarrollo del conocimiento desde unas formas de conexión a otras, más profundas, Lenin incluye estos elementos: 1) el análisis y la síntesis, su conexión y acción recíproca; 2) "el infinito proceso de descubrimiento de *nuevos* aspectos, relaciones..." de las cosas; 3) el infinito proceso de profundización del conocimiento que va "de los fenómenos a la esencia y de la esencia menos profunda a la más profunda".

De tal modo, en los "Cuadernos filosóficos", en el fragmento indicado sobre los "elementos de la dialéctica", Lenin ofrece un análisis sumamente detallado de los aspectos, rasgos, leyes y categorías de la dialéctica.

En este cuadro falta, sin embargo, una serie de importantes categorías dialécticas acerca de las cuales Lenin habla en otros pasajes de los mismos "Cuadernos filosóficos" y en otros de sus trabajos. Así, en el fragmento "Sobre la dialéctica", al indicar que en cualquier proposición se puede y debe develar "los gérmenes de *todos* los elementos de la dialéctica", Lenin se refiere a elementos suyos tales como lo general y lo singular, lo casual y lo necesario. Es claro que esas categorías también desempeñan un papel importante en la concepción dialéctica del desarrollo y, según Lenin, deben ser incluidas en el contenido de la dialéctica. Lo mismo cabe decir de categorías tales como lo abstracto y lo

concreto, a las que Lenin se refiere repetidamente en numerosos pasajes de los "Cuadernos filosóficos" subrayando en particular la inmensa significación de estas categorías para la dialéctica del conocimiento, para la concepción de una de las leyes del desarrollo del conocimiento que se mueve de lo abstracto a lo concreto. Al hablar, por ejemplo, de la relación entre lo abstracto (lo general) y lo concreto en el proceso del conocimiento, muestra que aunque lo general, lo abstracto, es incompleto, "muerto", constituye, sin embargo, "una *etapa* hacia el conocimiento de lo *concreto*" ("Obras", t. XXXVIII, p. 275).

Un mérito de Lenin consiste en haber dirigido la atención de los marxistas hacia la significación filosófica de "El Capital" de Marx señalándolo como un modelo de dialéctica y develando la muy grande riqueza lógica y gnoseológica de esta obra fundamental del socialismo científico. Lenin caracterizó "El Capital" como dialéctica marxista en acción e indicó una serie de importantes elementos y procedimientos del enfoque dialéctico de la realidad desarrollados en esta obra. Particularmente, en el "Plan de la dialéctica (Lógica) de Hegel", Lenin presta atención a la significación del doble análisis de la producción mercantil en Marx —el análisis inductivo y deductivo, lógico e histórico—. No cabe duda de que en la concepción de Lenin la dialéctica incluye también estas importantes categorías.

No nos proponemos aquí enumerar todas las categorías y conceptos a los que Lenin se refiere y que, sin discusión, deben encontrar su lugar en el sistema de leyes y categorías de la dialéctica materialista. En los "Cuadernos filosóficos", como se sabe, Lenin resume la "Ciencia de la lógica" de Hegel y por ello, de uno u otro modo, los toca y nos da su propio juicio. Por ejemplo, Lenin concede gran importancia a categorías tales como identidad, diferencia, contradicción, considerándolas momentos de la profundización del conocimiento, del descubrimiento de la esencia contradictoria de la cosa, o a categorías tales como apariencia, etc. En este sentido, presenta gran interés la actitud leninista hacia los diferentes conceptos y categorías de la lógica hegeliana, su tendencia a elaborar una serie de esas categorías en el espíritu materialista.

Para comprender profundamente la esencia de la ciencia de la dialéctica, tiene una significación inmensa y de principio la idea reiteradas veces formulada en los "Cuadernos filosóficos" sobre las contradicciones como "núcleo" de la dialéctica. Lenin no sólo analiza multilateralmente los aspectos y elementos de la dialéctica. Encuentra y señala su esencia y su base, el "elemento" fundamental y decisivo que penetra de un modo u otro todos los demás elementos de la dialéctica. No es casual que inmediatamente después de haber enumerado los elementos de la dialéctica, Lenin hiciera su famosa observación: "La dialéctica puede ser brevemente definida como la doctrina de la unidad de los contrarios. Con esto se abarcará la esencia de la dialéctica, pero exige explicaciones y desarrollo" ("Obras, t. XXXVIII, p. 215).

Desenvolviendo las ideas de los fundadores del marxismo, Lenin demostró que la teoría de las contradicciones es la "clave" de todos los demás aspectos de la doctrina filosófica del desarrollo —tanto del desarrollo del mundo objetivo como del pensamiento humano, del conocimiento—. La época en que vivió Lenin promovió a primer plano el problema de las contradicciones. Este fue el comienzo de la gran época de la solución de las contradicciones de la sociedad burguesa, que se habían acumulado durante decenios preparando las premisas para el salto revolucionario de la humanidad hacia un nuevo régimen social. La propia vida puso al desnudo y en evidencia las contradicciones y su solución como fuerza motriz del desarrollo. En la tesis leninista sobre el núcleo de la dialéctica encontró su profunda generalización el movimiento de la humanidad a través de todas las contradicciones, mediante la superación progresiva de las contradicciones, hacia nuevas formas de vida.

Esta concreción de la esencia de la dialéctica, su reducción a la doctrina de las contradicciones como base principal de la teoría científica del desarrollo, ofrece el punto de apoyo para comprender qué es la dialéctica auténtica a diferencia de todas sus falsificaciones.

Algunos años después de la labor realizada en los "Cuadernos filosóficos", Lenin, en conexión con la lucha en el seno del Partido en torno al papel de los sindicatos en la construcción del socialismo, esboza una vez más a grandes trazos el cuadro de la dialéctica, principalmente desde el ángulo de la dialéctica subjetiva, de la lógica dialéctica. Aquí, junto a aspectos de la dialéctica tales como la necesidad de estudiar "todas las conexiones y «mediaciones»" del objeto y la exigencia de "considerar el objeto en su desarrollo, en su automovimiento" añade nuevos aspectos y rasgos ausentes en los "Elementos de la dialéctica" ("Cuadernos filosóficos"): 1) "...toda la práctica humana debe entrar en la «definición» completa del objeto, como criterio de la verdad y como determinante práctico de los vínculos del objeto con lo que el hombre necesita"; 2) el carácter concreto de la verdad, opuesto a las verdades abstractas, separadas de las condiciones y circunstancias históricas concretas. (Ver "Obras", t. XXXII, p. 72).

Es difícil sobreestimar la importancia de estos dos elementos para el enfoque dialéctico de la realidad. La definición del objeto, la comprensión de su esencia (particularmente en lo referente a los "objetos" y procesos sociales) es inconcebible fuera de la consideración de la actividad práctica de la humanidad, del nivel de la práctica histórica, que no tiene un carácter estático, sino dinámico, cambiante. Cuando Lenin dice que es posible comprender acertadamente, dialécticamente, el objeto, sólo cuando se tiene en cuenta "el determinante práctico de los vínculos del objeto con lo que el hombre necesita", en ello no hay, naturalmente, un ápice de subjetivismo. Por el contrario, lo que el hombre necesita está condicionado no por sus deseos subjetivos, sino por la

práctica en desarrollo que siempre tiene, en cualquier período, sus "coordenadas históricas" determinadas y concretas. En este sentido la práctica integra como elemento importantísimo, la dialéctica y la lógica dialéctica, la teoría del conocimiento. De aquí deriva también el carácter dialéctico, es decir, concreto, histórico, de la verdad. Lenin concedía una significación primordial al principio del historicismo, del carácter histórico concreto de la verdad. Reiteradamente señalaba y subrayaba con incansable insistencia que cualquier problema puede ser resuelto correctamente sólo si se le plantea en marcos históricos determinados. Por ello el carácter concreto de la verdad y la práctica como criterio de la verdad y en calidad de determinante de la conexión entre los objetos y las necesidades históricas constituyen rasgos, aspectos y elementos necesarios de la dialéctica.

Ni siquiera la enumeración completa de las categorías y elementos de la dialéctica que de uno u otro modo Lenin mencionó y consideró en sus trabajos, puede agotar desde luego todo el contenido de la dialéctica, y no cabe duda alguna de que la labor efectuada por Lenin en esta dirección debe ser utilizada de todas las formas posibles en obras posteriores, más completas y sistemáticas, que revelen el contenido concreto de la dialéctica como ciencia.

Sin embargo, sus ideas respecto a la estructura, al sistema científico de los elementos y categorías de la dialéctica, de la lógica dialéctica, tienen una significación particularmente grande. Como ya hemos dicho, Lenin consideraba que la elaboración de la estructura de la dialéctica, la investigación de todos sus elementos como sistema coherente era una de las tareas más importantes. En esto veía un aspecto esencial de la dialéctica como ciencia, como "gran lógica". Aunque Lenin no conocía la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels en la que estaba planteado el problema de la necesidad no sólo de enumerar las diferentes formas del movimiento del pensamiento, sino de examinarlas e investigarlas en un orden de subordinación, considerándolas en desarrollo, deduciéndolas una de otra, Lenin sigue, no obstante, esa misma dirección, profundizando, concretando este aspecto de la teoría de la dialéctica.

En los "Cuadernos filosóficos" hace una serie de observaciones programáticas concretas sobre la estructura de la lógica dialéctica. Estudia atentamente el plan de la "Lógica" de Hegel, separa lo valioso contenido en él de la corteza mística idealista, investiga la estructura lógica de "'El Capital", anota sus ideas acerca de la correlación y sucesión del desarrollo de algunas categorías concretas de la dialéctica, etc. Y lo principal: en "Cuadernos filosóficos" se indica el camino para resolver el grande y difícil problema de cuál debe ser la estructura de la lógica dialéctica. Este camino, según Lenin, está determinado por la esencia misma de la dialéctica como lógica y teoría del conocimiento, por el carácter histórico del conocimiento, por la coincidencia en general de lo lógico y lo histórico. De aquí deriva el punto de vista

fundamental por el que hay que guiarse en la solución de este grande y difícil problema. He aquí dos formulaciones de Lenin que, a nuestro parecer, no dejan duda respecto a su concepción de dicho problema. "En la lógica, la historia del pensamiento debe, en general, coincidir con las leyes del pensamiento". ("Obras", t. XXXVIII, p. 314). Y además: "La historia del pensamiento desde el punto de vista del desarrollo y aplicación de los conceptos y categorías generales de la lógica —voilà ce qu'il faut! (¡eso es lo que hace falta! - *M. R.*)" ("Obras", t. XXXVIII, p. 168).

Es ésta una consecuente conclusión que surge del análisis leninista, más arriba examinado, del problema que la significación de la generalización dialéctica de la historia del pensamiento tiene para la lógica y la teoría del conocimiento contemporáneo. Puesto que en la base del desarrollo dialéctico del pensamiento se halla toda la multisecular práctica histórica del conocimiento humano, generalizada en sus rasgos fundamentales, liberada de las casualidades y zigzags históricos, es natural que el principio de la coincidencia, de la unidad de lo lógico y lo histórico deba ser el principio dirigente en la elaboración del sistema lógico de la dialéctica.

Sin embargo, Lenin no se limita a promover una idea general, sino que la concreta, la colma de contenido concreto. A este respecto, ofrece particular interés su esbozo "Plan de la dialéctica (Lógica) de Hegel". Lenin advierte el valor de la estructura de la lógica hegeliana en el hecho de que aquí los conceptos y categorías son tomados e investigados según un orden ascendente que va de lo simple a lo complejo, de los conceptos que fijan conexiones y relaciones menos complejas y esenciales, a los conceptos que profundizan el conocimiento. Haciendo abstracción en el caso dado de las minucias y detalles de esta estructura, de las muchas interpretaciones forzadas y transiciones artificiosas, determinadas por el esquematismo idealista de la filosofía hegeliana (acerca de lo cual Lenin se refiere en numerosos pasajes de su resumen), pone de relieve lo principal y racional que en ella se contiene: en la deducción y desarrollo de las categorías y conceptos más complejos a partir de las categorías y conceptos más simples, en el ascenso de lo abstracto a lo concreto, Lenin ve la generalización dialéctica de la historia del pensamiento, la coincidencia, sujeta a leyes, de lo lógico y lo histórico.

"El concepto (el conocimiento) —escribe— descubre la esencia (la ley de la causa, la identidad, la diferencia, etc.) en el ser (en los fenómenos inmediatos) —tal es realmente el *curso general* de todo conocimiento humano (de toda ciencia) en general. Tal es también el curso de las *ciencias naturales* y de la *economía política* [y de la historia]" ("Obras", t. XXXVIII, p. 314).

Esta tesis fundamental para el problema examinado puede ser demostrada y es confirmada por toda la experiencia del desarrollo histórico del conocimiento y por modelos de la lógica dialéctica, de la lógica "en acción", tales como "El Capital" de Marx. A veces,

en nuestra literatura se desliza la idea de que en su esbozo "Elementos de la dialéctica", Lenin intentaba trazar el sistema, la estructura de la dialéctica materialista. Con ello, naturalmente, no se puede estar de acuerdo; el análisis más superficial de este esbozo muestra que Lenin no se proponía ese objetivo y que en el mismo no se deducen las categorías una de otra conforme a la ya mencionada indicación de Lenin. Y la cuestión no reside solamente en esto. Lenin comprendía que la creación de la estructura de la dialéctica materialista es una tarea extremadamente difícil que exige un elevadísimo número de investigaciones especiales. El propio Lenin señala que es preciso seguir de "modo más concreto" y detallado la indicada lógica del desarrollo del conocimiento humano, su "curso general", en la "historia de las diferentes ciencias", en la historia del desarrollo intelectual del niño, de los animales, de la psicología y fisiología de los sentidos, etc. Y lamentablemente nosotros aún cumplimos mal (para no decir más) esta labor. Entre tanto es posible, guiándose por el principio de la unidad de lo lógico y lo abstracto, dar tan sólo los primeros pasos por este camino, determinar el plan general del sistema de la dialéctica materialista, de los elementos suyos que ya hemos mencionado. Y en el caso dado, nosotros queremos sólo examinar algunas ideas leninistas acerca de este problema.

Es completamente claro que, en oposición a la lógica hegeliana, la estructura de la dialéctica materialista no tiene como base y punto de partida la idea y el pensamiento puro, sino el mundo material objetivo, la naturaleza, la materia que existe en el espacio y en el tiempo y que se encuentra en un estado de incesante movimiento. Respecto a las palabras de Hegel de que el movimiento de la conciencia reposa en "la naturaleza de las esencias puras", Lenin observa: "Invertir: la lógica y la teoría del conocimiento deben ser deducidas del «desarrollo de toda la vida natural y espiritual»" ("Obras", t. XXXVIII, p. 76). La materia, la naturaleza, el mundo objetivo, no sólo es el punto de partida, sino también el objeto sobre el cual está dirigido el conocimiento y la práctica humanos con el fin de revelar sus leyes y subordinarlos al poder de los hombres.

Pero la materia, el mundo objetivo, es un todo complejo, una unidad de fenómenos y procesos tan diversos e inagotables por su complejidad, por la multiplicidad de sus niveles, que el camino de aproximación del sujeto al objeto puede recorrerse sólo a través de determinados estadios y etapas. El conocimiento, así como el mundo real que aquél investiga, tiene sus niveles y "pisos", y es imposible elevarse a un piso superior sin atravesar los inferiores. Naturalmente, la realidad no se presenta primariamente ante nosotros en toda su complejidad, desde el aspecto de sus "niveles" profundos, sino desde su aspecto inmediato al que Hegel llamaba "ser", y Lenin explicaba como "lo inmediato". Por ello es evidente que el nivel primero, inferior, del sistema de la dialéctica deben constituirlo las categorías y conceptos que fijan la realidad, las cosas y fenómenos en su inmediatez. Tales son las

categorías de calidad, cantidad, propiedad, medida, continuidad, discontinuidad, salto, tránsito de la cantidad a la calidad, etc. Lenin determina así este primer grupo de categorías en el proceso de desarrollo del conocimiento: "Al principio *aparecen fugazmente* las impresiones, luego surge *algo* —después se desarrollan los conceptos de *calidad* (determinación de la cosa o el fenómeno) y *cantidad*" ("Obras", t. XXXVIII, p. 314-315).

"Lo inmediato" es un estadio, un nivel del conocimiento que es preciso transitar y superar, para ascender a etapas más elevadas y revelar tras lo inmediato su esencia, su ley. Así se desarrolla hoy ante nuestros ojos el conocimiento, por ejemplo, de la esencia de las partículas materiales, cuando partiendo de los aspectos y propiedades más accesibles, el conocimiento penetra cada vez más profundamente, descubre las partículas "elementales", y hoy ataca la esencia de esas partículas, su estructura, acción recíproca y tránsitos mutuos, encontrando la ley fundamental universal que se halla en su base.

Es éste el estadio más complejo en el desarrollo del conocimiento, que realiza sus tareas por medio de muchas categorías correspondientes. Lenin consideraba como tales categorías a la identidad, la diferencia, el fundamento, la esencia, el fenómeno, la causalidad. (Ver "Obras", t. XXXVIII, p. 314-315). A ellas hay que agregar una serie de otras categorías: contradicción, lucha de contrarios, contenido y forma, posibilidad y realidad, probabilidad, casualidad y necesidad, acción recíproca, concatenación universal de los fenómenos, negación y "negación de la negación" y otros. Gracias a estas y otras categorías semejantes, el conocimiento realiza el movimiento del pensamiento de lo exterior a lo interior, de los fenómenos a la esencia, ahondando en capas cada vez más profundas de la esencia misma de los fenómenos y cosas.

En Hegel, como es sabido, la doctrina del concepto, de los juicios, los silogismos y otras formas lógicas con ayuda de las cuales el pensamiento llega a su fin supremo: la verdad (en Hegel la "idea absoluta") es el capítulo más elevado de la "Ciencia de la lógica". Es evidente que en esto hay un sentido racional por cuanto en los primeros dos niveles el conocimiento opera con categorías que reflejan los diferentes aspectos de las cosas. Por ser categorías del mundo objetivo, esas categorías aparecen al mismo tiempo, en calidad de categorías del pensamiento, del conocimiento. Pero el conocimiento opera además con toda una serie de otras categorías que son categorías específicas del conocimiento, que designan los métodos y procedimientos con los cuales el pensamiento realiza sus cometidos como, por ejemplo, el concepto, el juicio, el silogismo, la inducción y la deducción, el análisis y la síntesis, etc. En Hegel, el tránsito a estas categorías tiene también un sentido ontológico, porque todo el movimiento tiende al concepto y a la idea absoluta como la forma suprema y la única esencial del ser. El concepto, y tanto más la idea, es para él un algo más elevado que el ser y la esencia del mundo objetivo. Claro está que en el sistema de la dialéctica materialista no hay

ni puede haber nada semejante. A propósito de la afirmación de Hegel de que las formas lógicas, examinadas en la última parte de la "Ciencia de la lógica", constituyen, como formas del concepto, el *"espíritu vivo de lo real"*, Lenin observa que esto es "misticismo y traición del desarrollo" ("Obras", t. XXXVIII, p. 166). Es misticismo porque los conceptos pueden ser tan sólo formas y reflejos de la realidad. Es traición del desarrollo porque alcanzado el grado de la idea absoluta, en Hegel cesa todo desarrollo.

Pero, así como en una serie de otros casos de la filosofía hegeliana, en este tránsito mistificado de la "lógica objetiva" a la "lógica subjetiva", según el propio Hegel define la doctrina del ser y de la esencia y la doctrina del concepto, hay también un contenido racional. Este estriba en que, primero, la investigación de la lógica de las cosas mismas, de sus propiedades, leyes, etc., debe preceder a la investigación de la lógica subjetiva, y, segundo, estas formas lógicas mismas, como los conceptos, juicios, etc., son formas idealizadas de las conexiones y relaciones reales de las cosas. En este sentido el tránsito a la investigación de estas formas como "nivel" superior del sistema lógico lo consideramos justificado. El puesto principal en este nivel debe ser ocupado por las categorías de la verdad —el movimiento de las verdades relativas a la verdad absoluta, el carácter concreto de la verdad, etc. Y, desde luego, como categoría central en la dialéctica materialista se presenta aquí el aspecto de la dialéctica, de la lógica dialéctica, que Lenin expresara en las palabras antes citadas: "...toda la práctica humana debe entrar en la «definición» completa del objeto, como criterio de la verdad y como determinante práctico de los vínculos del objeto con lo que el hombre necesita" ("Obras", t. XXXII, p. 72). Pues si la actividad práctica de la humanidad es la base permanente de todo proceso del conocimiento, sólo experimentando la acción del criterio de la práctica, el conocimiento asciende a la verdad. O, como el propio Lenin dice al caracterizar todo el proceso del conocimiento: "Todos estos momentos (pasos, etapas, procesos) del conocimiento, van del sujeto al objeto, son comprobados por la práctica y llegan a través de esa prueba a la verdad..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 315).

Repetimos, una vez más, como conclusión: la elaboración del sistema, de la estructura de la dialéctica materialista, exige una ingente labor de investigación Lo único que queremos demostrar es que las ideas leninistas alumbran el camino de esta labor.

5. Las concepciones del desarrollo y la crítica por Lenin del método "neometafísico"

Al llamar a la dialéctica la doctrina del desarrollo más profunda y multilateral, auténticamente científica, Lenin advertía contra toda falsificación de la dialéctica y su identificación con otras

concepciones del desarrollo, alejadas de la ciencia. Con ello está vinculado su planteamiento del problema acerca de las dos concepciones del desarrollo, que en general y particularmente en nuestros días tiene una gran significación. Hoy es imposible razonar sobre la dialéctica sin tomar en cuenta la distinción y confrontación leninistas de las dos concepciones del desarrollo que por su esencia son opuestas.

La cuestión reside en que, como señala Lenin, en el siglo XX (y también a fines del siglo XIX) "todos están de acuerdo" con el principio del desarrollo. Estas palabras arrojan luz sobre las nuevas condiciones en que los marxistas tuvieron que desarrollar la dialéctica después de Marx y Engels.

Los fundadores del marxismo crearon su método dialéctico en un período en que dominaba aún la concepción metafísica del mundo, a la que en ese entonces sólo se habían abierto las primeras brechas. Antes del marxismo, Hegel fue quien había impuesto los mayores golpes y quebrantos a esta concepción del mundo. Pero Hegel no era capaz de asestarle la derrota decisiva y definitiva porque su filosofía idealista tendía inevitablemente a la metafísica. Sólo Marx y Engels, materialistas consecuentes, podían llevar a cabo esa tarea.

La filosofía del materialismo dialéctico creada por ellos demostró toda la inconsistencia del modo metafísico de pensar. El desarrollo de las ciencias naturales en los tiempos modernos hizo quebrar y desacreditó terminantemente toda idea acerca de la naturaleza como una esencia inmóvil y estancada. A esta misma concepción conducía de modo irresistible el curso real de la historia humana que había demostrado que no hay ni puede haber formas inmutables y petrificadas de la vida social. A fines del siglo XIX y principios del XX, se creó así una situación que Lenin caracterizaba justamente con las palabras de que hoy "todos están de acuerdo con el principio del desarrollo".

Pero precisamente porque en la época advenida es imposible ya manifestarse abiertamente en defensa de la concepción metafísica de la realidad y de un modo u otro hay que estar de acuerdo con el punto de vista del desarrollo, es preciso valorar cuidadosamente cualquier tipo de "acuerdo" semejante. A esto se refería Lenin cuando en los "Cuadernos filosóficos" observa a este propósito: "Sí, todos advierten hoy el principio del desarrollo, pero frecuentemente este «acuerdo» superficial, no meditado, casual, filisteo, es un acuerdo *de tal tipo* que ahoga y vulgariza la verdad" ("Obras", t. XXXVIII, p. 251).

Se debe subrayar con toda fuerza que Lenin observa con gran perspicacia la nueva tendencia en el desarrollo de la filosofía burguesa (y no sólo de la filosofía, sino también en la ciencia, y no sólo en la literatura burguesa, sino en la "próxima a la burguesa", es decir, en la literatura reformista y revisionista), que ha adquirido vasta difusión también en nuestro tiempo por lo que la lucha contra ella tiene hoy una extraordinaria actualidad.

Es indiscutible que, con los nuevos descubrimientos de la ciencia, con el cambio de las condiciones sociales, no sólo la dialéctica, sino el materialismo dialéctico en su conjunto, adquiere un aspecto nuevo, más desarrollado y concreto. Las teorías y concepciones anticientíficas, en las nuevas condiciones, también asumen un "aspecto nuevo", aunque con la diferencia de que este "aspecto nuevo" significa sólo el intento de adaptarse a las nuevas corrientes, a "camuflarse" con el fin de conservar el núcleo de las concepciones viejas, caducas. Así, a fines del siglo XIX y principio del XX surgió el modo "neometafísico" de pensar y enfocar la realidad. Su rasgo característico es el "acuerdo" con el principio del desarrollo, pero un acuerdo para ahogar y vulgarizar la verdad.

La esencia de este método "neometafísico" consiste en que el desarrollo es concebido como un proceso puramente ininterrumpido, sin los saltos que constituyen en realidad los momentos nodales del tránsito del viejo estado cualitativo al nuevo. Además, se niegan las contradicciones internas como fuerza motriz y como fuente del desarrollo.

Ya hemos citado las palabras de Lenin acerca de que la dialéctica es la doctrina del desarrollo, "en una forma libre de unilateralidad". Ahora podemos señalar que estas palabras estaban dirigidas polémicamente contra el reconocimiento y la concepción "neometafísicos" del desarrollo.

Ya anteriormente habían tenido lugar manifestaciones de esta concepción. La filosofía de Spencer, cuyo punto de vista Lafargue había caracterizado con exactitud como un "evolucionismo de tenderos", ejerció gran influencia en la difusión de semejantes teorías del desarrollo. Spencer decía que la revolución era la "desintegración" de la sociedad, la ruptura antinatural de los vínculos sociales. Pero, a fines del siglo XIX y principios del XX, esas ideas adquirieron un desarrollo particularmente amplio. Como un ejemplo de esa manifestación en las ciencias naturales, indicaremos el conocido libro del biólogo August Weismann "Conferencias sobre la teoría de la evolución", que aparece precisamente a principios de este siglo. El título mismo del libro y sus primeras líneas no dejan dudas de que el autor admite el desarrollo en el mundo orgánico. Ya en la tercera página de la obra se pueden leer las siguientes palabras: "...para nosotros es indudable que el mundo vivo contemporáneo se ha desarrollado, y no ha surgido repentinamente" [10].

Sin embargo, la concepción de la teoría de Weismann, como bien se sabe, es antidialéctica, metafísica. En esencia es una teoría preformista, que considera que el plasma germinal, que contiene los gérmenes de los organismos, es perenne, inmortal y se desarrolla incesantemente, sin cambios cualitativos fundamentales, sin saltos. Esa teoría niega la acción del medio exterior sobre

(10) *A. Weismann*, "Conferencias sobre la teoría de la evolución", Ed. 1918, p. 3.

el surgimiento y el cambio cualitativo de lo vivo y es adversa a la concepción científica según la cual los nuevos caracteres adquiridos se trasmiten por herencia.

Es cierto que, en el siglo XX, al lado de las teorías que presentan el desarrollo como un proceso puramente cuantitativo del cambio de unos elementos acabados e inmutables, aparecieron también otras concepciones que no niegan el carácter en forma de saltos del desarrollo, el cambio del estado cualitativo de lo existente. Pero tampoco estas concepciones (por ejemplo, la filosofía de la llamada evolución emergente) van más allá de la concepción metafísica, puesto que no pueden explicar las leyes objetivas del proceso de los cambios cualitativos (es decir, el proceso del tránsito de los cambios cuantitativos a los cambios cualitativos). Lo mismo puede decirse de las diversas teorías del desarrollo características de los representantes de la llamada filosofía de la vida. En su base se halla la idea idealista del desarrollo como "evolución creadora", engendrada por un especial "impulso vital" místico, (por ejemplo, en Bergson), no susceptible de conocimiento racional, con ayuda de la razón, de los conceptos y cognoscible por la facultad irracional de la intuición.

Una de las manifestaciones características de la concepción neometafísica del desarrollo en las ciencias naturales contemporáneas consiste en el renacimiento de los elementos del *mecanicismo*. En medida considerable este hecho se explica por los éxitos de la ciencia. Como suele suceder, los progresos de la ciencia también tienen su lado oscuro. Por ejemplo, las conquistas de la física —rama avanzada de las ciencias naturales contemporáneas— tiene grandísima importancia para la investigación de formas superiores de movimiento tales como la vida, la estructura material de la célula, la herencia, etc. Hoy es imposible avanzar en este dominio sin los medios físico-químicos, bioquímicos, etc., de estudio de lo vivo. Pero los éxitos logrados en este camino engendran la idea de que la vida en rigor no es más que un proceso puramente físico-químico, que puede ser reducido enteramente a formas inferiores del movimiento. Se niega, por lo tanto, el tránsito a una cualidad superior, los saltos, etc., en el desarrollo de la naturaleza. Ideas análogas son generadas por los éxitos de la cibernética, que también desempeña un papel avanzado en la investigación de lo vivo, de la estructura fisiológica de la actividad nerviosa superior, etc.

La caracterización leninista de la concepción neometafísica del desarrollo capta, con particular precisión, la tendencia dominante en la filosofía burguesa a explicar los procesos contemporáneos de la vida social y tiene una significación actual para valorar las más recientes teorías reformistas y revisionistas sobre el tránsito del capitalismo al socialismo.

En rigor, el propio planteamiento del problema que hace Lenin de las dos concepciones del desarrollo y de la diferencia radical entre la concepción dialéctica del desarrollo y la concepción metafísica era en gran medida un resultado de su lucha contra

las tergiversaciones de la teoría marxista del desarrollo social. Desde los primeros pasos de su actividad en la lucha contra el populismo liberal, el "marxismo legal", el "economismo" y después contra los mencheviques, los kautskianos y demás revisionistas, Lenin va demoliendo la concepción metafísica del desarrollo y elaborando la concepción dialéctica.

En sus primeros trabajos dirigidos contra el populismo liberal, Lenin hace la crítica del reformismo pequeñoburgués de sus representantes, su temor a ver las contradicciones reales del desarrollo, "su insistencia en que se realicen pequeñas reformas pequeñoburguesas, debida a su absoluta incomprensión de la lucha de clases..." ("Obras", t. I, p. 344).

Criticando la "crítica" de los populistas —de Struve y su "marxismo legal"—, Lenin muestra que no se puede hablar del desarrollo en general (en este caso del desarrollo del capitalismo en Rusia), sin poner al descubierto las contradicciones y antagonismos internos de ese desarrollo, de la lucha de qué clases se constituye ese desarrollo, etc.

Más tarde, cuando los populistas y los "marxistas legales" habían sido derrotados, Lenin luchó contra las teorías reformistas dentro del movimiento obrero, contra la concepción pequeñoburguesa del desarrollo de la sociedad como un proceso evolutivo suave y llano sin lucha de clases, sin conmociones revolucionarias. En el aspecto filosófico, el programa político del "economismo", y luego del menchevismo, era la encarnación de una concepción metafísica del desarrollo. En 1908, Lenin escribe su conocido artículo "Marxismo y revisionismo" en el que caracteriza las concepciones reformistas del desarrollo; los revisionistas, escribía, sustituyen la "«sutil» (y revolucionaria) dialéctica, por la «simple» (y tranquila) «evolución»..." ("Obras", t. XV, p. 19).

Durante la primera guerra mundial y luego de ella, Lenin critica el oportunismo de Kautsky y de otros líderes de la II Internacional, su mezquindad reformista, su temor a las revoluciones, a los saltos revolucionarios en el desarrollo de la sociedad, el encubrimiento y la atenuación de las flagrantes contradicciones de la sociedad burguesa, la sustitución de la lucha de clases por la prédica de la paz de clases, etc.

No puede ofrecer dudas el hecho de que, en 1914, cuando Lenin escribía su artículo "Carlos Marx", hacía una generalización filosófica de la lucha del marxismo revolucionario contra las ideas habituales del desarrollo, acentuando una vez más la atención en la diferencia entre la concepción dialéctica y la concepción neometafísica del desarrollo.

"En nuestro tiempo —escribía— la idea del desarrollo, de la evolución, ha penetrado casi en su integridad en la conciencia social, pero no a través de la filosofía de Hegel, sino por otros caminos. Sin embargo, esta idea, tal como la formularon Marx y Engels, apoyándose en Hegel, es mucho más completa, mucho más rica en contenido que la habitual idea de la evolución" ("Obras", t. XXI, p. 38).

En forma concentrada Lenin ofrece en el artículo un esbozo de qué es la teoría dialéctica auténticamente científica del desarrollo, a diferencia de la concepción metafísica.

Con esta caracterización de la concepción dialéctica se relacionan las conocidas ideas de Lenin acerca de este problema formuladas en el fragmento "Sobre la dialéctica" escrito aproximadamente en el mismo período. Pero aquí Lenin concreta la esencia de la concepción dialéctica del desarrollo destacando sus momentos más importantes. Esos momentos son dos: 1) el desarrollo incluye el momento del salto, el tránsito en forma de salto del viejo estado cualitativo al nuevo estado cualitativo y 2) la fuente del desarrollo, del cambio, se encuentra en las contradicciones internas de las cosas y de los fenómenos. A este respecto concede particular importancia al último momento. Lenin ve en última instancia la principal diferencia entre las dos concepciones del desarrollo en que la teoría metafísica deja en las sombras el problema de la fuerza motriz, de la fuente del desarrollo, mientras que la teoría dialéctica dirige la "atención principal" "precisamente hacia el conocimiento de la *fuente* del «*auto*»movimiento" (Ver "Obras", t. XXXVIII, p. 358).

Estas tesis leninistas tienen una significación excepcional para comprender el verdadero sentido de la dialéctica materialista. Ofrecen un criterio exacto con ayuda del cual es posible y necesario distinguir entre una teoría realmente científica del desarrollo y las concepciones evolucionistas vulgares o pseudo "dialécticas" del desarrollo. Es como si Lenin dijera a quien está de acuerdo con el principio del desarrollo: ¿usted reconoce el desarrollo? ¡Muy bien! Pero el quid de la cuestión reside en *cómo* comprende usted el desarrollo, qué contenido le da usted a este concepto. El desarrollo auténtico, tal como se cumple en la realidad, significa la desaparición, la destrucción de lo viejo y el surgimiento de lo nuevo. (Ver "Obras", t. XXXVIII, p. 358). Esto significa que sin el cambio cualitativo de lo existente, que se realiza en forma de saltos, como resultado de ciertas transformaciones cuantitativas, no hay ni puede haber desarrollo. La lucha de los contrarios, las contradicciones internas de los fenómenos y procesos, es la fuente más profunda de este desarrollo. Si no se reconoce esto, carece de valor cualquier protesta solemne acerca de que se está de "acuerdo con los principios del desarrollo".

Los acontecimientos contemporáneos demuestran cuán actual es este enfoque leninista del problema del desarrollo.

La sociedad contemporánea se halla en un estado de rápido desarrollo, de agitación y ebullición. Hoy es difícil objetar el hecho de que los cimientos del viejo mundo están podridos y se hunden. Más de un tercio del globo terrestre se ha liberado del poder del capitalismo y construye la vida sobre principios nuevos, socialistas y comunistas. Como bajo la acción de poderosos sacudimientos subterráneos se desploma el sistema colonial del imperialismo. En los propios países capitalistas se desenvuelve la lucha del proletariado y de toda las fuerzas progresistas de la so-

ciedad contra la dominación de los monopolios, por la paz, la democracia y el socialismo.

En estas condiciones es imposible no reconocer el desarrollo. También los ideólogos de la burguesía, adaptándose al momento, se ven obligados a decir que la sociedad actual se encuentra en un estado de desarrollo, de transición hacia "nuevas" formas. Pero no es preciso hacer grandes esfuerzos para comprender que procuran interpretar el desarrollo en el sentido del "perfeccionamiento" del régimen capitalista. De aquí los intentos de embellecer el régimen burgués, de darle nuevas denominaciones: "capitalismo democrático", "capitalismo popular" o cualquier otro del mismo género.

Por esta misma línea van los socialistas de derecha, a quienes auxilian los revisionistas contemporáneos, cumpliendo la tarea de falsificar sutilmente la teoría dialéctica del desarrollo, adulterando la dialéctica con la teoría evolucionista vulgar del desarrollo sin saltos, sin lucha de contrarios.

Para este propósito, utilizan de todas las maneras las nuevas condiciones del desarrollo contemporáneo, ciertos rasgos y procesos nuevos, propios del capitalismo actual. La cuestión reside en que la presente etapa en la historia del capitalismo se caracteriza por la acentuación sin precedentes de los procesos que previeron teóricamente Marx y Engels y que, en forma especialmente concreta, generalizó Lenin en sus trabajos sobre el imperialismo. Son los procesos de concentración del capital en pocas manos, el desarrollo de los monopolios, la "estatización" del capital, es decir, el desarrollo hacia el capitalismo monopolista de estado, la concentración de poderosos recursos económicos en manos del estado burgués. En conjunto, esto es la manifestación del incremento del carácter social de la producción que se opera además sobre la base de una grandiosa revolución en la técnica de la producción.

Desde el punto de vista del carácter objetivo de estos procesos, no cabe duda alguna de que ellos son el desarrollo creciente y sucesivo de las premisas materiales para el surgimiento del régimen nuevo, socialista, pues en el crecimiento del carácter social de la producción se expresa la necesidad objetiva de la destrucción de las relaciones basadas en la propiedad privada. Hasta algunos filósofos alejados del comunismo se ven obligados a admitir que el socialismo es el rasgo fundamental de nuestra época.

Pero, viéndose obligados a reconocer el socialismo como signo de la época, los filósofos burgueses combaten con todas sus fuerzas contra el socialismo científico, considerando que el socialismo marxista es una "absolutización" de algunas tendencias reales. Todos sus esfuerzos están enfilados a conciliar las tendencias objetivas del desarrollo contemporáneo con los pilares fundamentales del régimen capitalista, a reformarlo y adaptarlo a las nuevas condiciones.

¡Y esto también se denomina "desarrollo"! Se admite el desarrollo, pero a condición de conservar el régimen capitalista.

En la filosofía y sociología burguesas hay una multitud de variantes del "desarrollo" de la sociedad, pero su esencia es la misma. Es un desarrollo a la manera metafísica, un desarrollo en el que lo viejo, lo caduco, se conserva, y no surge lo realmente nuevo, es decir, lo que es exigido por todo el curso, sujeto a leyes, de los acontecimientos.

En la concepción metafísica del desarrollo se basan las actuales ideas y programas socialistas de derecha. Cabe señalar una importante y nueva particularidad de los ideólogos del socialdemocratismo reformista actual en comparación con el viejo reformismo. Este caía en dificultades insalvables y en contradicciones insolubles en la fundamentación metodológica de sus concepciones sociales y políticas. Procurando demostrar que el tránsito del capitalismo al socialismo debe cumplirse por medio de reformas, sin revolución, es decir, por vía puramente evolutiva, los viejos reformistas afirmaban, sin embargo, que ese tránsito está vinculado con una transformación social de tanta magnitud como la liquidación de la propiedad privada sobre los medios de producción, con la supresión de las clases, etc.

Pero es imposible transformar el capitalismo en socialismo poniéndole "remiendos" a la sociedad burguesa. El tránsito del capitalismo al socialismo significa un cambio cualitativo radical de las relaciones existentes y por eso sólo es posible mediante una revolución social. Esta revolución es también el "salto" de un estado cualitativo a otro que, según la concepción dialéctica del desarrollo, constituye un rasgo imprescriptible de todo desarrollo objetivo, un rasgo que distingue la concepción científica del desarrollo de una concepción no científica, metafísica. Y, claro está, los marxistas no son revolucionarios porque lo "exige" la dialéctica. Son revolucionarios y se pronuncian por los modos revolucionarios de transformar el régimen capitalista por la razón de que las leyes objetivas del desarrollo son tales que en el desarrollo de la realidad misma cada tránsito de una realidad a otra se produce en "forma de salto". Lo que la dialéctica hace es generalizar y reflejar correctamente este rasgo del desarrollo, sin atarse a ninguna exigencia arbitraria no derivada de la realidad misma.

Como se sabe, el "salto" no encierra nada misterioso e inexplicable. La esencia del proceso que se realiza mediante el "salto" puede ser expresada en tres tesis completamente claras y sencillas: 1) el cambio cualitativo de toda cosa se produce como resultado de cambios cuantitativos previos, sin este proceso no puede surgir una nueva cualidad; 2) la fuente de este proceso, que prepara el cambio cualitativo radical de la cosa, se halla en las contradicciones internas, en la lucha entre las tendencias opuestas que surgen en el proceso del desarrollo de toda cosa, de todo fenómeno; 3) el cambio cualitativo radical no es un cambio cuantitativo, la adición o sustracción cuantitativa de lo

existente, sino su transformación *radical,* como resultado de la cual lo viejo desaparece y surge lo nuevo.

El contenido y el sentido del concepto de "salto" no reside sino en esa transformación de lo existente, en la que se cumple el tránsito a "otra" nueva cualidad.

En este sentido, por ejemplo, empleaba Lenin este concepto, cuando decía que sin "salto" es imposible ningún tránsito del capitalismo al socialismo. Recordemos sus palabras a este respecto:

"El propio capitalismo crea a su sepulturero, él mismo crea los elementos del nuevo régimen, pero, al propio tiempo, sin un salto, estos elementos aislados no cambian en nada el estado general de las cosas, no afectan al dominio del capital" ("Obras", t. XVI, p. 318).

Traducido al lenguaje concreto de las relaciones económicas y políticas, el contenido del "salto" en el caso dado se expresa en el paso del poder político a manos de la clase obrera y de todos los trabajadores y en la transformación, con ayuda de este poder, de las relaciones sociales entre los hombres: la socialización de los medios de producción, la liquidación de la explotación del hombre por el hombre, etc.

Es claro que cuando los viejos reformistas intentaban alcanzar las transformaciones socialistas sin este salto revolucionario, por procedimientos puramente reformistas que no afectan al dominio del capital, los medios se hallaban en flagrante contradicción con los fines. La concepción evolucionista vulgar del desarrollo era la base filosófica de la política de adaptación al régimen capitalista, y no de su transformación en régimen socialista. Era imposible unir, conjugar, esta concepción del desarrollo con la lucha por conquistar el socialismo. De aquí derivaban también las dificultades y contradicciones en las que caían los viejos reformistas que, por lo menos de palabra, se pronunciaban por el socialismo y proponían caminos que no conducían al socialismo, sino que significaban un retroceso.

A los actuales socialistas de derecha les es incomparablemente más fácil aplicar a sus ideas sociales la teoría metafísica del desarrollo. Ello se explica por una causa simple: *la renuncia a los principios del socialismo.* Basta tomar cualquiera de los programas recientemente aprobados de los partidos socialdemócratas para convencerse de ello. Consideremos por ejemplo el programa del partido socialdemócrata germano-occidental adoptado en 1959 en el Congreso de Godesberg.

Incluso el antiguo programa socialdemócrata, de Heidelberg, aprobado en 1925 —programa indudablemente reformista— contiene puntos tales que, desde el punto de vista de sus actuales posiciones, los socialistas de derecha rechazan como "comunistas" (la palabra "comunismo" es para ellos un sinónimo de todo lo inaceptable). Este programa contenía tesis como éstas: "Los objetivos de la clase obrera pueden ser realizados sólo mediante la transformación en propiedad social de la propiedad capitalista

sobre los instrumentos de producción". Sólo entonces, se afirmaba en el viejo programa, las fuerzas productivas podrán desenvolverse libremente, y la sociedad podrá "liberarse de la sujeción al ciego elemento de la economía". En este programa se decía que sin la posesión del poder político, la clase obrera "no podrá realizar la socialización de los medios de producción" y se declaraba que el partido socialdemócrata lucha "por la destrucción de todo dominio de clase y de las propias clases".

Bajo la apariencia de un enfoque "creador" de las condiciones contemporáneas, en el nuevo programa han sido eliminadas por completo todas esas tesis y otras semejantes que siquiera en alguna medida recordaban al marxismo. En lugar de la transformación de la propiedad capitalista en propiedad social, se afirma que la propiedad privada sobre los medios de producción debe ser defendida y apoyada si no perturba (!) un "orden social justo". De la propiedad social se dice que, junto con la propiedad privada, es la forma legítima del control social al cual no renuncia ni un solo estado moderno. Sin embargo, por propiedad social sobre los medios de producción se entiende la propiedad capitalista de estado. En el nuevo programa ya no se dice nada del "ciego elemento" de la economía capitalista. Por el contrario, se exalta por todos los medios el "mercado libre". El partido socialdemócrata, se dice en el programa, está en favor del mercado libre donde domina una competencia realmente libre. La planificación es definida sólo como un medio auxiliar en comparación con la "libre competencia" del mercado. "Competencia en cuanto sea posible, planificación en cuanto sea necesaria", así se formula las relaciones entre ellas.

A la destrucción de las clases ya ni siquiera se alude. Por el contrario, los socialistas de derecha contemporáneos consideran que la sociedad sin clases es un mito. El programa ni siquiera recusa el derecho a la existencia de los grandes grupos monopolistas. Sólo marca: "El estado y la sociedad no deben (!) ser el botín de los intereses de grupos poderosos"[11].

En lo que se refiere al enfoque general de este problema, lo ha expresado del mejor modo posible el "socialista" Walter Theimer: "Aunque la sociedad sin clases prácticamente es imposible —escribe en su libro "El marxismo"— en verdad es incluso indeseable"[12], pues encierra una tendencia... al totalitarismo.

Naturalmente, al presentar un programa social en el que en el fondo nada ha quedado de socialista, los filósofos socialistas de derecha no van más allá de la concepción metafísica del desarrollo; ésta es plenamente suficiente para fundamentar y defender tal tipo de programa de "avance".

---

(11) "Protokoll Außerordentlicher Parteitag Bad Godesberg", S. 18-19 und and.

(12) *W. Theimer*, "Der Marxismus", S. 101.

En su libro "Der marxismus", que es un vulgar libelo contra la teoría del socialismo científico y la filosofía marxista, Theimer valora con entusiasmo las ideas evolucionistas vulgares de Bernstein. "Hoy se puede decir —afirma— que Bernstein tenía razón en lo fundamental" [13]. Sin embargo, Theimer defiende la concepción metafísica bajo la apariencia de dialéctica. "Marx no expresó, como pensaba, la única dialéctica posible del desarrollo futuro —escribe Theimer— sino sólo una de las posibles. La historia ha dado la primacía a otra dialéctica" [14]. Cuando habla de "otra dialéctica", Theimer se refiere al desarrollo sin revoluciones y sin saltos revolucionarios, sin resolución de las contradicciones de la sociedad capitalista. Desde su punto de vista Bernstein tenía razón porque la situación de la clase obrera en los países capitalistas contemporáneos ha mejorado "sin revolución". En el programa de los socialistas de derecha alemanes se afirma también que en la sociedad burguesa los obreros han dejado de ser explotados y que tiene igualdad de derechos con todos los demás ciudadanos.

Por ello, los ideólogos socialistas de derecha dirigen todos sus fuegos contra la idea de la revolución social que, según sus concepciones, no es necesaria.

El mismo Theimer pretende demostrar en su librejo que la revolución, los saltos revolucionarios en el desarrollo de la sociedad son un fenómeno absolutamente raro. Pero como esta afirmación contradice los hechos reales de la historia, elabora los hechos a su manera. Es imposible negar la circunstancia de que todo gran viraje en la historia de la sociedad, particularmente en las transiciones de una formación económico-social a otra, está ligado con una revolución. Por eso Theimer afirma: Sí, hubo revoluciones, pero casi todas terminaron en la derrota; ésa fue la suerte de la insurrección revolucionaria de Espartaco, la guerra campesina de Alemania, las revoluciones de 1848 en Europa, la Comuna de París, etc.

Theimer pretende no comprender algo sencillo: algunas revoluciones, incluso derrotadas, tienen en la historia una significación incomparablemente mayor que algunos decenios de desarrollo "pacífico", "evolutivo", pues dan un poderoso impulso al proceso que en última instancia culmina con la sustitución de una forma social por otra. Así ocurrió con las revoluciones de 1848 en Europa, con la Revolución Rusa de 1905, etc. Tenía razón Walt Whitman cuando cantaba a la revolución que incluso había sido derrotada:

"¿Pensábamos que la victoria es grandiosa?
Así es; pero ahora me parece que la derrota,
Cuando no puede ser evitada, también es grande..."
"...La libertad no será destruida por uno o dos fracasos,
o por muchos desastres..."

(13) W. *Theimer*, "Der Marxismus", S. 114.
(14) *Ibid.*, S. 112.

Pero no todas las revoluciones son derrotadas. La Revolución Francesa de 1789, por ejemplo, triunfó y asestó un terrible golpe al orden feudal caduco y no sólo en Francia. Sin embargo, Theimer se apresura a denigrar también esta revolución señalando que terminó con el bonapartismo. ¿Y qué hay? Como se sabe, el bonapartismo fue una forma del desarrollo burgués, y la revolución en su conjunto se convirtió en la poderosa fuerza que realizó la necesidad, históricamente madura, de sustituir el régimen feudal por el capitalismo.

La revolución en Inglatera, que se llevó a cabo a fines del siglo XVII, también terminó con la restauración de la monarquía, pero inauguró la era del desarrollo capitalista.

¿Y qué pasó con la gran Revolución Socialista de Octubre en Rusia? Aquí Theimer se ve obligado a admitir que por poco no es la única revolución en la historia que no ha terminado en una derrota. Pero sobre cualquier hecho histórico que roza, vierte cieno la pluma de este más vulgar entre los vulgares refutadores del marxismo. Sí, la revolución de 1917 triunfó, reconoce, pero no se realizó como pensaba Marx, pues se produjo ante todo en un país campesino y no en un país altamente desarrollado. De tal modo se vulgarizan también otras revoluciones de los últimos tiempos. Las revoluciones en los países de democracia popular se realizaron, en su opinión, como no es difícil suponer, sólo gracias a la "fuerza exterior", es decir, al poderío del ejército soviético. Por esta misma razón tampoco la gran revolución china entra en la cuenta.

En pocas palabras, en nombre de la defensa de la teoría metafísica del desarrollo puramente ininterrumpido, cuantitativo, se desacreditan todas las revoluciones que han tenido lugar en la historia. Más aún, la teoría del desarrollo sin revoluciones se fundamenta sobre una cierta base "de principios". Se afirma que la causa de la derrota de la revolución hay que buscarla en ...el carácter humano: la falta de "carácter revolucionario en el hombre, incluido el obrero —escribe Theimer— es la causa de la derrota de la revolución" [15]. La apatía política es una cualidad de las amplias masas —dice—, sólo en la minoría se manifiesta la existencia de un carácter revolucionario.

Pero aquí la historia —la propia historia que el ideólogo socialista de derecha trata tan desaprensivamente— le ha dado un fuerte papirotazo. En su libro se afirma con aplomo que "la infinita pasividad del hombre incluso en la más profunda miseria" se manifiesta en el ejemplo de las masas campesinas de Asia. Sobre Africa no dice una palabra y, evidentemente, en razón de que allí, desde el punto de vista del autor, ni siquiera puede hablarse de alguna actividad revolucionaria de las masas.

Sin embargo, como se sabe, después de la segunda guerra mundial en Asia y Africa se ha desarrollado un poderoso movi-

(15) *W. Theimer*, "Der Marxismus", S. 63.

miento de liberación nacional, como resultado del cual muchos países han emprendido el camino del desarrollo nacional independiente. En los años más recientes las amplias masas de una serie de pueblos africanos rompieron los grilletes del colonialismo, realizaron la revolución de liberación nacional y se convirtieron en estados políticamente independientes. En una dura lucha armada alcanzó su libertad e independencia el pueblo argelino. Se realizó victoriosamente la revolución en Cuba, ya en otro continente, en la retaguardia del imperialismo norteamericano. Esta revolución es auténticamente popular. A la luz de estos hechos, las palabras sobre la "infinita pasividad" de las masas populares parecen, hablando con delicadeza, ridículas. Incluso políticos burgueses oficiales se ven obligados a hablar de la "tempestad revolucionaria" como rasgo característico de la actualidad. En cambio, el "socialista" Theimer compone dudosos y cómicos "filosofemas" sobre la esencia antirrevolucionaria del carácter humano.

Como indicaba Lenin, la negación de las contradicciones internas de los fenómenos en calidad de fuente del desarrollo, del "automovimiento" es la base más profunda de la concepción "neometafísica" del desarrollo. Más adelante nos detendremos especialmente en el problema de las contradicciones y, en particular, en cómo es tergiversado por los metafísicos contemporáneos. Ahora lo importante es señalar sólo que precisamente la tendencia a atenuar, a velar, a embotar, la agudeza de las contradicciones sociales es el punto de partida que conduce a las concepciones evolucionistas vulgares sobre el desarrollo social. Todo el "pathos" de las teorías burguesas y reformistas contemporáneas sobre el desarrollo social se fundamenta en la negación de la profundísima oposición de los intereses de las clases antagónicas, en el afán de "balancear" y "equilibrar" las contradicciones.

Así, pues, cuando se razona ahora acerca de la teoría del desarrollo no se puede perder de vista, ni por un instante, la exigencia leninista de distinguir rigurosamente las dos concepciones contrarias: la concepción realmente científica, dialéctica, y la "neometafísica" que con su reconocimiento exterior del desarrollo oculta la negación de aquellos rasgos fundamentales y decisivos que constituyen la esencia del desarrollo.

Pasaremos ahora al examen concreto de algunos aspectos aislados de la concepción leninista de la teoría dialéctica sobre el desarrollo del mundo objetivo y del pensamiento.

CAPITULO II

ALGUNOS RASGOS DE LA TEORIA LENINISTA SOBRE LAS CONTRADICCIONES DIALECTICAS

Lenin dedicó gran atención a la ley de la unidad y lucha de los contrarios, y concedía especial importancia a su elaboración. No sólo en sus trabajos filosóficos especiales, sino en otras obras consagradas a los más variados problemas, se pueden encontrar ideas y observaciones profundas y originales acerca de esta ley universal del desarrollo, sobre la lucha de los contrarios, las diferentes y múltiples formas del tránsito de los contrarios, las oposiciones abstractas y concretas, los distintos tipos de contradicciones, etc. En el hecho de que con toda la fuerza que le era propia, Lenin ponía el acento en la elaboración precisamente de este problema, se expresaban las particularidades de una época de máxima agudización de las contradicciones del capitalismo, la época de las revoluciones proletarias y de la construcción de una sociedad nueva, socialista. A este respecto hay que tener en cuenta la situación concreta existente en Rusia, un país donde las contradicciones generales, propias de toda la época mundial, encontraban una expresión particularmente aguda y tempestuosa. También se debe tener presente la rica experiencia de nuestro Partido, toda su historia, la compleja estrategia y táctica del Partido en el movimiento revolucionario, en la conquista y organizaciór de las masas, en la lucha contra las tendencias y grupos oportu nistas de todas las variedades.

El propio Lenin ha hecho reiteradas menciones a este respecto. En "La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo" escribía que "el bolchevismo tuvo una historia práctica de quince años (1903-1917), sin parangón en el mundo por su riqueza de experiencias. Pues ningún país, en el transcurso de esos quince años, conoció ni siquiera aproximadamente una experiencia revolucionaria tan rica, una rapidez y una variedad tales en la sucesión de las distintas formas del movimiento, legal e ilegal, pacífico y tormentoso, clandestino y abierto, de círculos y de masas, parlamentario y terrorista. En ningún país estuvo concentrada en tan breve período de tiempo tal riqueza de for-

mas, de matices, de métodos de lucha de *todas* las clases de la sociedad contemporánea..." ("Obras", t. XXXI, p. 20).

En esta lucha Lenin afinaba, pulía el exactísimo instrumento de la dialéctica. Ni la menor sombra de dogmatismo en su aplicación, ni siquiera una alusión a la subordinación forzada de la vida a la ley abstracta, un dominio y capacidad elevadísimos para poner al descubierto las tendencias de la realidad más ocultas a la mirada superficial, para formular la definición precisa, absolutamente clara y nítida, la más expresiva de la peculiaridad del momento presente con todas las consecuencias que derivan para la táctica partidaria, un inmenso sentido de la vida: todo esto hace de los trabajos leninistas, grandes y pequeños, una fuente inagotable para el estudio de la dialéctica materialista. Y cuando se emprende el intento de mostrar algunos rasgos de la concepción leninista de tal o cual concepto, categoría y ley filosóficos, el investigador se encuentra ante todo con un rasgo verdaderamente decisivo: en la concepción leninista, la ley filosófica refleja y reproduce la realidad con la máxima exactitud de que es capaz la potencia del pensamiento humano: de ahí los mil matices en la concepción de esa ley, sus múltiples formas de manifestación, la asombrosa flexibilidad en su aplicación, la ausencia de todo esquema muerto.

Pero la cuestión reside no sólo en que la atención de Lenin hacia esta ley de la dialéctica estaba condicionada en gran medida por las exigencias de la época. Como ya hemos dicho, para Lenin la doctrina de las contradicciones es la esencia, el alma de la concepción dialéctica del desarrollo. Veía la diferencia fundamental entre esta concepción, la única científica, y cualesquiera formas de la concepción metafísica, precisamente en que la primera pone el acento en el problema de la fuente del automovimiento, del autodesarrollo. Y esa fuente se encuentra en las contradicciones de las cosas, en su desarrollo y lucha, en sus transiciones recíprocas.

Si se reúnen y confrontan una serie de definiciones leninistas de la dialéctica es fácil convencerse de que Lenin trata la dialéctica ante todo como doctrina del desarrollo a través del desdoblamiento de lo uno y de los tránsitos recíprocos de los contrarios. He aquí algunas definiciones:

"La dialéctica puede ser brevemente definida como la doctrina de la unidad de los contrarios. Con esto se abarcará la esencia de la dialéctica..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 215).

"En sentido propio, la dialéctica es el estudio de la contradicción *en la esencia misma de los objetos*...". ("Obras", t. XXXVIII, p. 249).

"El desdoblamiento de lo uno y el conocimiento de sus partes contradictorias..., es la *esencia* (una de las «esencias», una de las particularidades o rasgos fundamentales, si no el fundamental) de la dialéctica" ("Obras", t. XXXVIII, p. 357).

Todas estas definiciones inciden en un punto. La dialéctica

como ciencia del desarrollo no puede ser sino la doctrina de la unidad de los contrarios, pues la lucha y tránsitos recíprocos de los contrarios son la fuente del desarrollo. "El desarrollo es la «lucha» de los contrarios" ("Obras", t. XXXVIII, p. 358).

Por consiguiente, Lenin elabora la ley de la unidad de los contrarios en un *amplio* plano, precisamente como fundamento de toda la *teoría del desarrollo.*

Por otra parte, Lenin elabora esta ley en cuanto problema capital de la *teoría del conocimiento.* No es difícil comprender este aspecto teniendo en cuenta que en la filosofía marxista la dialéctica es también la teoría del conocimiento y que la ley fundamental del desarrollo del mundo objetivo no puede dejar de ser la ley fundamental del conocimiento.

La ley de la unidad de los contrarios se presenta, en consecuencia, como un exactísimo instrumento del conocimiento que permite reflejar en los conceptos *abstractos* la realidad en sus nexos más profundos y esenciales. Lenin indica reiteradamente que con nuestro pensamiento no podemos abarcar *plenamente* el movimiento en toda su concreción, que nuestros conceptos y categorías lógicas inevitablemente hacen tosco, simplifican el movimiento tal como se produce en la realidad. Pero el único camino que permite reproducir en los conceptos humanos la imagen de la realidad es el camino del reflejo en el pensamiento de las contradicciones dialécticas del mundo objetivo.

Intentaremos concretar estas tesis leninistas y destacar algunos de los rasgos más importantes de su concepción de la ley dialéctica de las contradicciones.

1. El movimiento, el desarrollo y las contradicciones

La muy grande atención que Lenin dedica a la teoría de la dialéctica de las contradicciones se explica muy sencilla y naturalmente: la dialéctica es la teoría del movimiento, del desarrollo y el movimiento, el desarrollo es una contradicción; al margen de la consideración del carácter contradictorio del movimiento, del desarrollo, es imposible comprenderlos y, por consiguiente, expresarlos en el pensamiento. De aquí se hace comprensible por qué este aspecto de la dialéctica adquiere una significación tan *primordial* y por qué Lenin calificaba a este "aspecto" de "núcleo" de la dialéctica.

Para abordar de inmediato la esencia del problema dado y de su enfoque leninista, utilizaremos algunas observaciones que Lenin anota en los "Cuadernos filosóficos" en conexión con la valoración de las correspondientes tesis de Hegel. Nos referimos a sus observaciones sobre algunos pasajes de la "Pequeña lógica" de Hegel, es decir, el primer tomo de la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas". Estas observaciones, como veremos ahora, tienen fundamental importancia para responder al problema que nos interesa.

En su resumen de la "Ciencia de la Lógica", es decir, la "Gran lógica" de Hegel, Lenin formula reiteradamente ciertas ideas y observaciones sobre la "Pequeña lógica" en razón de que en ésta se hallan expresadas con más claridad y sencillez algunas tesis del filósofo alemán. Lenin procede de este modo particularmente en lo relacionado con la elucidación del problema de las contradicciones, decisivo para la comprensión de todo movimiento y desarrollo.

Transcribe minuciosamente los pasajes de la "Pequeña lógica" en los que Hegel indica que, en oposición al entendimiento que separa los contrarios y los considera fuera de su conexión recíproca, la razón, y la dialéctica que la expresa, los vincula en un todo. Hegel demuestra que todo lo subjetivo que es sólo subjetivo es también no objetivo, lo finito que es sólo finito es también no infinito, lo general que sólo es general es también no singular, etc., que ellos no poseen verdad, "se contradicen a sí mismos y se transforman en sus contrarios". Sólo su transformación y la unidad, la conexión en la que los contrarios sólo constituyen momentos superados, es la verdad. Considerado en sí mismo, cada uno de esos contrarios es una abstracción. En cambio, considerados en la relación recíproca, en la unidad, en las *transiciones*, los contrarios se presentan como algo concreto y vivo, como un proceso.

Lenin dice que la relación recíproca de contrarios tales como lo singular y lo general es "el ejemplo más sencillo y claro" a este respecto. Pues cuando por medio de la cópula formulamos un juicio y decimos, por ejemplo, que "la rosa es una flor", tomamos lo singular en relación con lo general y cada uno de estos aspectos contiene su propia negación, su contrario: lo singular es tanto singular como general, lo general es tanto general como singular.

Sólo aprehendida de este modo es posible comprender y expresar la realidad como proceso, como movimiento y desarrollo. Lenin anota las palabras de Hegel acerca de que es inadmisible considerar los fenómenos como una "identidad que permanece *quieta*". Los fenómenos serían una tal identidad —inmóvil y quieta—, si los contrarios se equilibraran, si se neutralizaran recíprocamente. Pero en la realidad no se equilibran (aunque el momento de equilibrio también tiene lugar), sino que se niegan, se transforman el uno en el otro y, como consecuencia de ello, los fenómenos se encuentran en estado de desarrollo, de cambio. "No es cierto —observa Lenin— que lo finito neutralice («neutralisiert») simplemente lo infinito y *vice versa*. En realidad hay un *proceso*" ("Obras", t. XXXVIII, p. 192).

Dicho de otro modo, lo infinito no se halla en una relación recíproca con lo finito en la que aquél simplemente coexiste, yuxtapuesto, por así decirlo, al lado de éste, lo "completa". Es la negación de lo finito, "traspasa —según se expresa Hegel— los límites de lo finito, lo incluye en sí..." [1]. Sólo en esta penetra-

(1) Ver *Hegel*, "Obras", t. I, Gosizdat, 1929, p. 325.

ción recíproca de los contrarios se realiza el desarrollo en el tiempo: lo finito, en virtud de su negatividad, traspasa sus límites, y cede el puesto a otro finito, etc., y así lo finito se *convierte* en infinitud. A su vez, lo infinito se realiza por medio y bajo la forma de lo finito.

En algunos pasajes de sus "Cuadernos filosóficos", Lenin menciona el nombre de Chernov en relación con el problema tocante al carácter contradictorio del movimiento. Lenin se refiere a las objeciones de Chernov contra el reconocimiento de que todo movimiento y todo proceso es una contradicción, se realiza en las contradicciones y a través de la contradicción. ¿Qué argumentos oponía Chernov contra esta tesis fundamental de la dialéctica?

Chernov rechaza categóricamente la tesis de que incluso el simple movimiento mecánico es una evidente contradicción ya que el cuerpo en movimiento se encuentra simultáneamente en un punto dado y no dado del espacio. Chernov dice que esta idea es un "salto mortal lógico" y señala que se basa en que en el movimiento el cuerpo es considerado como finito, y el espacio como continuo, ininterrumpido y, en consecuencia, también el movimiento debe ser continuo, ininterrumpido. Pero el tiempo, en cambio, se toma no como continuo, sino como discontinuo, es dividido en fracciones, en momentos finitos. Desde el punto de vista de este enfoque, el cuerpo en movimiento debe en efecto encontrarse y no encontrarse simultáneamente en un lugar dado, porque en cada una de estas fracciones de tiempo el movimiento no debe interrumpirse. Por consiguiente, el error consiste en que no se toma como continuo, como ininterrumpido, sino como una fracción, como un momento. Pero en realidad, dice Chernov, el tiempo es también algo ininterrumpido, y si esto es así, en el movimiento no existe contradicción alguna.

"Pero debido a que el «momento» —escribe— no es en absoluto un «átomo» indescomponible de tiempo, sino un *proceso;* en razón de que ninguna pequeña fracción de tiempo puede ser considerada un todo estacionario, inmóvil, sino a la inversa —no hay nada más *corriente* que el tiempo— ¿qué contradicción existe en el hecho de que en un *momento* determinado, es decir, en la continuación, aunque sea muy pequeña —pero que posee sin embargo una cierta magnitud— del curso del tiempo, el objeto también recorre tal o cual distancia?" (2).

Estas palabras muestran sobre qué frágil fundamento se sustentan las objeciones de todos los metafísicos, y Lenin indica que Chernov repite las objeciones "siguiendo a *todos* los adversarios «metafísicos» de Hegel" ("Obras", t. XXXVIII, p. 255) contra la doctrina de la dialéctica acerca del carácter contradictorio del movimiento. En primer lugar, ni Hegel ni los marxistas consideran el tiempo como algo "puntual", "discontinuo". Hegel, por ejemplo, afirma que "la continuidad del espacio y *del tiempo*" (subrayado

(2) *V. Chernov,* "Estudios filosóficos y sociológicos", E. 1907, p. 66.

por mí. - *M. R.*) "hace posible el movimiento". En segundo lugar, al decir que el tiempo aunque también es corriente, tiene una cierta magnitud, el propio Chernov lo toma como discontinuo. Y toda su objeción se basa en el hecho de que, en un momento dado de tiempo, el cuerpo en movimiento recorre un espacio dado.

Lenin, con razón, muestra el carácter metafísico de este razonamiento. Porque yo diga que en una cierta fracción de tiempo un cuerpo anda ("recorre", según la terminología de Chernov), una cierta distancia, no avanzaré un solo paso en el conocimiento de la esencia del movimiento. Pues, como antes, sigue en pie la cuestión: ¿qué es el movimiento?, ¿cómo es posible el movimiento? Por ello Lenin indica también que la objeción de Chernov "describe el *resultado* del movimiento, pero no el movimiento mismo..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 255). Desearía poner muy de relieve estas palabras de Lenin porque toda la significación, todo el poderío de la dialéctica reside precisamente en la exigencia de "describir", de reflejar, en los conceptos, el movimiento *mismo* y no simplemente su resultado. Esto es importante en razón de que, como lo mostraremos más adelante, no sólo los adversarios del marxismo, sino algunos representantes del marxismo ponen hoy en tela de juicio la posibilidad de expresar en los conceptos abstractos el proceso mismo del movimiento, del desarrollo, del cambio.

Además, al describir sólo el resultado del movimiento, Chernov y otros adversarios de la dialéctica en esencia reducen el movimiento a una suma de estados de reposo, porque afirman y son capaces de afirmar sólo una cosa: en un instante dado el cuerpo recorre tal distancia, y en otro instante tal distancia. En verdad, pueden responder que su concepción del movimiento es presentada sin fundamento alguno como una suma de estados de reposo, pues afirman que el cuerpo en movimiento "*recorre*" una cierta distancia en un determinado momento de tiempo, dicho de otro modo, debido a que el tiempo y el espacio son continuos el cuerpo se mueve en esta continuidad, y no está en reposo. Bien, estamos de acuerdo. Pero preguntaremos tan sólo: ¿en qué lugar se encuentra un cuerpo que se mueve ininterrumpidamente? La respuesta a esta pregunta puede ser o bien que en un momento dado se encuentra en un punto A, y en otro momento en un punto B, etc. En tal caso, sin embargo, se concebirá el movimiento precisamente como una suma, como una concatenación de estados en reposo y de nuevo surge el "maldito" problema, promovido en su época por Zenón quien afirmaba que el movimiento es imposible, o bien la respuesta al problema planteado puede ser otra: el cuerpo en movimiento se encuentra y no se encuentra simultáneamente en un lugar dado o, lo que es lo mismo, se encuentra en el lugar dado y en otro, y precisamente en virtud de esta contradicción es posible el movimiento. En este caso, sin embargo, caducarán cualesquiera objeciones contra la doctrina de la dialéctica acerca del carácter contradictorio del movimiento. No pue-

de haber otras respuestas al problema del movimiento y es imposible eludirlo con ningún subterfugio.

No se puede comprender el movimiento, aun el movimiento simple, mecánico, si se considera el tiempo y el espacio como solamente continuos o como solamente discontinuos. Al afirmar que el movimiento es una contradicción y que el cuerpo en movimiento se encuentra simultáneamente en un punto dado y en otro punto del espacio, la dialéctica se apoya en la tesis acerca del carácter contradictorio del espacio y del tiempo. Precisamente porque el tiempo y el espacio son discontinuos (y no sólo continuos), el cuerpo en movimiento recorre en cierta fracción de tiempo tal o cual distancia limitada. Precisamente porque el tiempo y el espacio son continuos (y no sólo discontinuos), el cuerpo en movimiento no se detiene jamás en ningún límite que no le permite moverse más adelante, hasta tanto no haya superado la mitad de la distancia que le resta, y así hasta el infinito, como afirmaba Zenón en sus aporías. Y, en fin, precisamente porque el espacio y el tiempo son a la vez continuos y discontinuos, el cuerpo en movimiento se encuentra en un lugar dado y no se encuentra en él, es decir, se encuentra al mismo tiempo en un lugar dado y en otro lugar. Lenin expresó esta esencia del movimiento con las siguientes palabras:

"El movimiento es la esencia del tiempo y del espacio. Dos conceptos fundamentales expresan esta esencia: la continuidad (*kontinuität*) infinita y la «puntualidad» (negación de la continuidad, la *discontinuidad*). El movimiento es la unidad de la continuidad (del tiempo y del espacio) y la discontinuidad (del tiempo y del espacio). El movimiento es una contradicción, es una unidad de contradicciones" ("Obras", t. XXXVIII, p. 253).

Naturalmente, no por casualidad los adversarios de la dialéctica atacan tan vivamente la tesis acerca del carácter contradictorio del movimiento. Ellos consideran en general que cualquier idea sobre las contradicciones es "hegelianismo", y todos sus esfuerzos están orientados a depurar de contradicciones los fenómenos. El mismo Chernov atacaba a Engels por su afirmación de que el proceso del conocimiento es contradictorio por cuanto las posibilidades infinitas del conocimiento son realizadas por hombres limitados por condiciones históricas finitas. Precisamente esta contradicción nos obliga a temer el elevar tal o cual resultado del conocimiento al rango de "verdad eterna" y a comprender que las verdades científicas son relativas, que la verdad absoluta se forma de verdades relativas, o lo que es lo mismo, que a través de las verdades finitas se realiza la posibilidad infinita de la humanidad de conocer la realidad. Pero los Chernov y metafísicos semejantes se indignan: ¿Cómo puede hablarse en general de "lo absoluto" y "lo infinito"? Estas palabras no tienen ningún sentido; sólo son "conceptos máximos" que expresan sólo la inaccesibilidad. No puede haber lo infinito, lo absoluto (en el conocimiento) en cuanto fenómenos *reales*. El contenido de los conceptos de "in-

finitud" "no encierra en sí nada excepto la pura negación... es sólo negativo" [3].

De aquí se saca la conclusión de que sólo lo finito existe realmente, por ejemplo, sólo el conocimiento finito. "Claro está que en cada momento dado, la suma de los conocimientos de la humanidad es una magnitud finita. Jamás puede ser una magnitud *infinita*, pues la magnitud infinita no es una realidad, sino un concepto máximo" [4].

La lógica de este razonamiento es maravillosa: en virtud de que en ningún momento finito puede ser alcanzada la infinitud, la infinitud no es real. Esto es lo mismo que decir: puesto que jamás acabaremos un viaje por el universo en virtud de su carácter ilimitado, la infinitud de éste... no es real. No puede causar asombro que los Chernov consideren que también la "cosa en sí" es un "concepto máximo" por cuanto, desde su punto de vista positivista, no es posible rebasar los límites de la experiencia sensorial. Niegan todo objeto "absoluto" de la realidad, es decir que exista independientemente de nuestra conciencia y experiencia, y lo proclaman "mero defecto" necesario sólo para "redondear nuestra concepción del mundo" [5].

El sentido de este "redondeo" es patente. La negación de las contradicciones del movimiento conduce a negar la realidad de las "cosas en sí", es decir, el mundo objetivo, la realidad de la infinitud, lo absoluto, etc.

Hemos examinado las objeciones formuladas contra la teoría dialéctica de las contradicciones por muertos políticos y filosóficos como Chernov, no, claro está, con el fin de agitar a sombras espectrales. Esto era necesario para esclarecer contra qué luchaba Lenin en el problema de la esencia del movimiento, del desarrollo. Pero la cuestión reside además en que también hoy persiste el afán de refutar las contradicciones del movimiento y en consecuencia no ha perdido actualidad la crítica leninista dirigida contra los viejos enemigos de la dialéctica. También en el presente se hacen intentos de demostrar que el movimiento, el cambio, no está vinculado con las contradicciones.

No será exagerado en absoluto decir que es éste el punto focal hacia el que se dirigen los esfuerzos de los adversarios del marxismo que procuran refutar por todos los medios su doctrina de las contradicciones como fuerza motriz del desarrollo, y junto con ella, toda la ideología comunista. Uno de esos "refutadores", Falk, profesor de ruso y de historia de la religión del Instituto Bávaro, afirma, en su libro "Die ideologischen Grundlagen des Kommunismus" ("Los fundamentos ideológicos del comunismo") que demostrar la falsedad de la doctrina del carácter contradictorio del movimiento, significa quebrantar el núcleo de la "dialéctica comunista y, junto con él, de toda la ideología". No nos equi-

(3) *V. Chernov*, "Estudios filosóficos y sociológicos", p. 65.
(4) *Ibíd.*
(5) *Ibíd.*, p. 43.

vocaremos si decimos a este respecto que la estrategia principal de la lucha de los filósofos burgueses contemporáneos contra este verdadero "núcleo" de la dialéctica materialista consiste en hacer entrar en conflicto la teoría de la dialéctica sobre la esencia contradictoria de todo movimiento, desarrollo y cambio, con el principio lógico formal de que las contradicciones son inadmisibles en los juicios.

Desde todos los costados, desde los diversos ángulos de la multiforme filosofía burguesa, sea el neopositivismo, el existencialismo, el neotomismo o cualquier otra de sus variedades, resuena el clamor de que los marxistas —¡horror!— admiten la posibilidad de las contradicciones no sólo en las ideas, en los juicios, sino en la realidad misma. Algunos adversarios del marxismo llegan incluso a burlarse porque, según ellos, los marxistas no comprenden la diferencia elemental existente entre las oposiciones contradictorias y las contrarias. La oposición contradictoria, que significa contradicción formal, es decir, contradicción del razonamiento, del pensamiento, la afirmación y negación simultáneas de una verdad, ellos, los marxistas, la trasladan a la realidad y consideran que también las cosas pueden ser contradictorias, pueden ser la unidad del ser y del no-ser, etc. Bochenski, por ejemplo, acusa de ello a Engels haciendo la ridícula afirmación de que Engels... no conocía la lógica formal. Ustedes quieren legalizar el hecho de que las oposiciones existen en la realidad, dicen nuestros adversarios filosóficos dirigiéndose a los marxistas, pero, por favor, nosotros también las reconocemos; oposiciones "contrarias" tales como, por ejemplo, las oposiciones de lo negro y lo blanco, de lo frío y lo caliente, existen realmente en las cosas; es un hecho "trivial" (expresión de Bochenski) conocido hace ya mucho tiempo, pero ¿cómo se puede afirmar que en las cosas existen contradicciones semejantes a las que la dialéctica atribuye al movimiento?! —esto significa confundir las oposiciones "contrarias" con las contradictorias y permitir la inadmisible extrapolación de las contradicciones de un pensamiento inconsecuente al dominio de la realidad [6].

Naturalmente, la esencia de la lucha no reside en modo alguno en el hecho de que los marxistas no diferencian, pero sí, sus adversarios, las oposiciones contrarias de las contradictorias. Ni un solo marxista mezcla las contradicciones de un pensamiento confuso con las contradicciones reales de la realidad. Además, la oposición de lo blanco y lo negro, de lo frío y lo caliente, etc., es realmente un hecho "trivial". Pero el quid de la cuestión reside, sin embargo, en que con esos hechos triviales se quiere sustituir la doctrina dialéctica acerca de las contradicciones del desarrollo. El mismo Falk, que ya hemos citado, plantea el problema así. ¿Qué —pregunta— puede entenderse por "surgimiento"?

(6) Ver *I. M. Bochenski*, "Der Sowjet - Russische dialektische Materialismus", S. 95 und and.

¿Acaso que desde el mismo punto de vista algo puede ser y no ser? Todas las cosas en el mundo poseen un ser determinado, en el proceso del devenir adquieren además *otro* ser, que no poseían antes de esto. Por consiguiente, hay que decir que desde *un* punto de vista ellas son y que desde *otro* no son. Pero esto no es una contradicción, sino tan sólo una oposición.

Según vemos se admiten los contrarios, pero con una condición: que no coincidan en el mismo fenómeno, en el mismo ser, que entre ellos no haya lucha. En un estado dado la cosa está libre de contradicciones, como lo está en otro estado que ya ha cambiado. Un estado es opuesto con respecto al otro. A y B son contrarios. Pero ¿por qué, en virtud de qué causas, lo uno ha pasado a lo otro, a su contrario? Se reconoce el desarrollo, como lo señalaba Lenin al caracterizar la nueva metafísica, pero permanece en la sombra el fundamental problema de las fuentes de este desarrollo, es decir, de las contradicciones internas de las cosas y la lucha de los contrarios que constituyen la causa de su cambio. El desarrollo es presentado como una suma de estados acabados: antes el objeto estaba en el estado A; ahora, en el estado B; es una suma de reposos, pero no hay movimiento, desarrollo.

Precisamente en esto reside toda la esencia del problema. Si no se reconocen las oposiciones internas, las tendencias opuestas en las cosas, su conexión y negación recíprocas, su lucha, transiciones, etc., el hecho del movimiento, del desarrollo, se vuelve inexplicable, irracional. Precisamente por ello, Lenin insistía tanto en ese "núcleo" y "clave" de toda la concepción dialéctica del desarrollo. Simulando defender la ley de la inadmisibilidad de las contradicciones formales en el pensamiento (que ningún marxista niega), se dirige el golpe a la propia "médula" de la dialéctica, se hace una crítica de largo alcance cuyo propósito es refutar la única concepción científica del desarrollo, confirmada por todo el curso del desenvolvimiento de las ciencias naturales y de la práctica social, como proceso de cambios cualitativos, como "automovimiento", que no necesita de una fuerza creadora exterior ultraterrenal. En la filosofía burguesa contemporánea es éste, sin duda, uno de los procedimientos de *defensa del idealismo.* No es casual que, al caracterizar la concepción antidialéctica del desarrollo, Lenin prestara atención al hecho de que en ella permanece en la sombra la fuerza motriz, la fuente del desarrollo o se traslada esta fuente *al exterior*: Dios, el sujeto, etc.

Para no pecar de gratuidad, analizaremos más en detalle un ejemplo de tal crítica de la doctrina dialéctica acerca de las contradicciones del movimiento, enteramente realizada sobre la base del conflicto entre el principio lógico-formal de "no contradictoriedad" y la dialéctica. Nos referimos al libro del autor neotomista Helmuth Ogiermann "Materialistische Dialektik"(7), aparecido en

(7) Ver *H. Ogiermann*, "Materialistische Dialektik", München - Salzburg - Köln, 1958.

1958 en Alemania Occidental. Este libro es tanto más adecuado a nuestros propósitos por cuanto, según afirma el autor, éste quiere ofrecer una exposición seria de la dialéctica y una crítica más profunda de lo que habitualmente se hace. El autor discute contra quienes la ignoran o pretenden desembarazarse de ella mediante una crítica superficial. Hay que examinarla afirma, "mit akademischer Rune und Kühle", es decir, con calma y frialdad académicas. Este libro es también un interesante testimonio de cómo, bajo la influencia de la creciente popularidad de la filosofía marxista, un enemigo del marxismo se ve obligado a buscar nuevos argumentos y razones para defender sus posiciones idealistas y metafísicas. La dialéctica marxista, dice Ogiermann, contiene importantes problemas filosóficos, y es preciso darles respuesta.

El fuego de su crítica de la concepción dialéctica del movimiento está enfilado contra el reconocimiento de que las contradicciones, los aspectos y tendencias opuestos, coinciden en el mismo objeto. La contradicción dialéctica tendría sentido, desde su punto de vista, si los contrarios existieran no en uno, sino en diversos objetos, o se les considerara desde diversos puntos de vista y en diversas relaciones. En caso contrario se infringe el principio lógico-formal de no contradictoriedad. Y entabla discusión con Lenin, con la caracterización leninista del movimiento como "unidad de contrarios". Hay que hacerle justicia. Ogiermann comprende que la simple traslación mecánica del cuerpo en el espacio contiene ya momentos contradictorios, pues sin éstos es imposible el movimiento. Pero cuando admite esos movimientos contradictorios, pretende considerarlos al margen de su penetración mutua, únicamente como contrarios que existen yuxtapuestos. Oigámosle.

"En cada instante —escribe— el cuerpo en movimiento llega a un determinado lugar y *simultáneamente parte de él.* Este llegar y partir simultáneo engendra el movimiento, de otro modo... no habrá ningún movimiento, sino sólo una cadena infinita de momentos estáticos, como en una película cinematográfica. Donde existe sólo uno de esos momentos, el movimiento o bien ya ha cesado o bien no ha comenzado aún. El movimiento es simultáneamente llegada y partida, pero no permanencia" [8]. No está mal, aunque los conceptos empleados para definir el movimiento son muy torpes y desafortunados. El "llegar" a un lugar o "partir" de él es el mismo movimiento, por eso la definición es tautológica. Pero no haremos cuestión de palabras y consideraremos lo antedicho como una paráfrasis desafortunada de la tesis de que el cuerpo en movimiento se encuentra y no se encuentra simultáneamente en el mismo lugar, es decir, de que el movimiento es una contradicción evidente, la aparición y solución incesantes de una contradicción. El autor pretende demostrar más adelante que en esta concepción del movimiento no existe ninguna contradic-

(8) *H. Ogiermann,* "Materialistische Dialektik", S. 204-205.

ción formal, pues el "llegar" de un cuerpo en movimiento a un lugar no es un "no-llegar", ni el partir, un "no-partir". Incluso está de acuerdo en reconocer que, en cierto sentido, esto es una contradicción "dialéctica" porque "en cada punto espacio-temporal los indicados momentos contradictorios se «penetran» recíprocamente".

Pero al verse obligado a hacer este reconocimiento, a despecho de toda lógica elemental, comienza aquí mismo a batirse en retirada y, maniobrando muy forzadamente, a intentar demostrar que aunque el movimiento se compone de momentos contradictorios, la unidad de éstos no existe "actualmente", sino sólo en forma de momentos —"actual" y "potencial"— separados, sueltos. Así, "el futuro existe en el «presente» sólo potencialmente, en la posibilidad" (9).

Para fundamentar esta pirueta filosófica, el autor desarrolla en detalle la doctrina tomista acerca del ser actual y potencial, de la posibilidad y la realidad. Discutiendo con Lenin manifiesta asombro porque para explicar el movimiento, el desarrollo, los marxistas no utilizan la teoría de Aristóteles acerca de la posibilidad y la realidad que resolvió plenamente el problema de la esencia del movimiento.

El sentido de esta "solución" consiste, en su opinión, en que, naturalmente, lo que se mueve, lo que cambia debe contener algún otro, pero esto otro no es un otro real, "actual", según su terminología, sino sólo potencial, en virtud de lo cual Ogiermann se niega a reconocer el movimiento como una unidad de contrarios. Existe únicamente un estado, el estado dado, y el otro no existe aún, pues es sólo potencial. La dialéctica afirma que, en virtud de que el objeto que cambia contiene contradicciones internas, en cierto sentido éste es la unidad del ser y del no-ser. Ogiermann responde: "Se puede estar de acuerdo con esta concepción de la unidad, pero sólo con otra designación de los momentos contradictorios; la unidad del ser como realidad, como actualidad, como "actus", con el no-ser como no-actualidad y en consecuencia no hay cabida para un no-ser absoluto, sino que sólo es una potencia real que estaría pronta a transformarse en realidad". Y además: "En todo caso, aquí no hay unidad del ser y del no-ser, pero hay algo que en su ser es igualmente real y susceptible de realidad futura" (10).

Estos razonamientos no resisten ni siquiera el más leve roce de la crítica. Hacemos abstracción por un instante del contenido que los tomistas confieren a los conceptos de ser "actual" y "potencial" y tomaremos los conceptos de posibilidad y realidad en su contenido científico real. No ofrece duda que la posibilidad de lo otro, de lo contrario, que se contiene en lo existente no es todavía realidad. Pero no hay un límite absoluto entre la posibili-

(9) *H. Ogiermann*, "Materialistische Dialektik", S. 205.
(10) *Ibíd.*, S. 85.

dad y la realidad. Lo posible (nos referimos naturalmente a lo posible real, y no a lo "posible" huero), siendo posibilidad respecto a lo que ya existe, se presenta al mismo tiempo como realidad en el sentido de que expresa determinadas tendencias existentes *en la realidad misma*. Si no fuera real en *este* sentido tampoco podría ser una posibilidad. Por consiguiente, son vanos todos los intentos de no presentarla como un contrario *real* de lo existente, ni por ello, como un aspecto inseparable éste, que es, así, una *contradicción* real. Realidad y posibilidad son una unidad de contrarios, contrarios que constituyen una unidad.

Por ejemplo, la humanidad vive hoy en condiciones de paz, pero desgraciadamente, como es sabido, existe el peligro o posibilidad de que surja, en virtud de determinadas causas, una nueva guerra mundial. La guerra como realidad no existe hoy, es sólo una posibilidad, pero esta posibilidad está fundada en condiciones completamente reales de la *realidad,* vinculadas con los intereses de los monopolios capitalistas. Y aunque no hay guerra y ésta sólo existe en la posibilidad, es, sin embargo, un antípoda completamente real, un *contrario real* de las fuerzas de la paz, y en consecuencia el mantenimiento de la paz presupone la lucha contra esa posibilidad. También en este caso tratamos con una "unidad de contrarios", en cuya lucha recíproca se realiza el movimiento de la humanidad hacia un estado en que la guerra desaparecerá para siempre. El peligro de desconocer esta contradicción está cargado no ya simplemente de implicancias teóricas sino de consecuencias mucho más graves.

Volviendo al problema del movimiento, ¿qué es aquí lo "actual" y lo "potencial" —la "llegada" o la "partida"— de un cuerpo en movimiento de un punto del espacio? Es completamente claro que si se considera cualquiera de estos momentos no como un aspecto realmente existente de la contradicción, indisolublemente vinculado con el otro aspecto, el movimiento se hace imposible y lo transformamos en una suma de estados estáticos, es decir, negamos el movimiento. Si un cuerpo al "llegar" a un lugar no "parte" simultáneamente de él, el movimiento se vuelve un sonido hueco.

Esto también lo afirma el propio autor. ¿Qué sentido tiene entonces declarar a uno de esos momentos del movimiento un aspecto tal que aún no es un elemento realmente existente de la contradicción... No, no atan cabos los críticos de la dialéctica y, al defender el principio de la no contradictoriedad formal de los juicios, caen a cada paso en este género de contradicciones.

Pero esto no es todo ni lo más interesante en los razonamientos del autor. Es sólo la preparación de las posiciones iniciales para el más resuelto ataque contra la teoría dialéctica sobre el carácter contradictorio del movimiento, del desarrollo. El autor no puede dejar de admitir que el movimiento es en esencia automovimiento y que está lleno de contradicciones. En verdad, piensa que son contradicciones "lógicas", formales. Sin embargo, pre-

gunta, ¿Hay que rechazar sobre esta base el concepto de automovimiento? Es curiosa la respuesta que da a esta pregunta. Si hacemos esto, dice, en las condiciones de la conciencia filosófica contemporánea, saldrá ganancioso el materialismo. El sentido de este aserto es evidente. La ciencia, particularmente la ciencia contemporánea, no deja ninguna clase de dudas en cuanto a que toda la riqueza de formas de la naturaleza, incluido el hombre, es el resultado del propio movimiento, del automovimiento, de la naturaleza. Rechazar lo antedicho significa entrar en conflicto con la ciencia. Por ello sólo hay una solución: al reconocer el automovimiento, depurarlo de las contradicciones dialécticas claro está, pues en él no existe ninguna contradicción formal en el sentido en que lo entiende la lógica formal. Estas consideraciones pueden servir como otra buena ilustración de la caracterización leninista de la concepción neometafísica del desarrollo: hoy se reconoce *no* sólo el desarrollo, sino incluso el "*auto*desarrollo", el "*auto*movimiento", pero... sin las contradicciones objetivas como fuerza motriz de ese automovimiento.

El autor ve la contradicción "lógica" en el automovimiento, como ya se evidencia de lo antedicho, en que en el objeto que se desarrolla debe contenerse algo diferente de aquello en lo que se transforma; en lo inferior, lo superior; en lo simple, lo complejo. Por ejemplo, en lo inorgánico se contiene la posibilidad de desarrollo de lo orgánico; en lo orgánico, de lo psíquico; en el mundo animal, del hombre. El materialismo dialéctico, se enoja el autor, está dirigido no sólo a explicar, mediante el principio del automovimiento de la naturaleza, las propiedades "accidentales", es decir, no esenciales, sino también las sustanciales. La dialéctica quiere hacer una "manifestación de poder" y explicar el tránsito de lo inorgánico a lo orgánico, de la materia a la conciencia, etc., partiendo del autodesarrollo, del automovimiento de la propia naturaleza. Pero ¿puede lo inferior contener en sí la potencia de lo superior? La conciencia, por ejemplo, se distingue por sus propiedades, de lo material, esto es una oposición real ¿cómo entonces pueden coincidir en lo mismo? Y a esto el autor también lo declara una contradicción lógica.

De estas tesis iniciales se extrae una conclusión: la aplicación del principio de razón suficiente y de causalidad, incluyendo el principio de no contradictoriedad lógica, supone que no sólo los cambios parciales, accidentales, sino también los cambios fundamentales, sustanciales, del ser real están dados y determinados de antemano, deben contenerse en algo que es la plenitud del ser. Esto significa que el principio de no contradictoriedad lógico-formal será observado sólo cuando reconocemos que, por ejemplo, la conciencia no surge de la materia en desarrollo, sino de algún fundamento "ontológico" más elevado. Decir que es un producto de la materia significa caer en una contradicción formal, pues un ser inferior no puede contener al superior: "la potencia no espiritual —escribe el autor— no puede contener ningún acto es-

piritual". "La actualidad ontológicamente inferior no puede tener una facultad de acción, que por su carácter sea ontológicamente superior..." [11].

Y aquí entra en escena la doctrina religiosa tomista según la cual todo lo existente es el producto y la manifestación de una sustancia que constituye la plenitud del ser, es decir, Dios. A él, en cuanto plenitud del ser, le corresponde la plenitud de la acción. Las formas superiores de la naturaleza, incluyendo al hombre y su conciencia, han podido surgir sólo gracias a la existencia de esta fuerza creadora superior. O, como afirma nuestro autor, el concepto de suprema facultad de creación contiene al "ser supremo", sólo éste es la "razón suficiente" para la aparición de fenómenos tales como la conciencia, etc. Los materialistas dialécticos en cambio piensan que el automovimiento de la materia es esa razón suficiente. Esto sería también una violación del principio de no contradictoriedad formal del pensamiento: ¡la materia, pobre por las determinaciones, inerte,... la vida, y... la conciencia! ¡qué inadmisible conjunción de contrarios!

Éste es el punto final de toda la crítica de la doctrina dialéctica sobre el carácter contradictorio del movimiento. La ciencia, que ha demostrado irrefutablemente que la vida, la conciencia, constituye el producto del propio desarrollo de la materia, de la naturaleza, es lanzada siglos atrás. La aparente defensa contra inexistentes atentados a la ley lógico-formal de las contradicciones es sólo un pretexto para defender la concepción metafísica, antidialéctica, del movimiento, del desarrollo y, junto con ésta, de la concepción idealista del mundo. Pues la negación de las contradicciones internas del desarrollo, como también lo subrayaba Lenin, conduce inevitablemente a trasladar de la naturaleza al exterior la fuente del movimiento. Los tomistas consideran que esa fuente es Dios. Otros idealistas creen que esa fuente es el sujeto, subjetivizan el movimiento tal como, por ejemplo, lo hacía Bergson.

Los adversarios de la dialéctica pueden decir que no sólo ellos consideran que la teoría de la dialéctica acerca de las contradicciones del desarrollo se encuentra en discordancia con la ley lógico-formal de la inadmisibilidad de las contradicciones en el pensamiento. Ogiermann aduce que "dentro del campo materialista dialéctico" aún no se ha elucidado definitivamente si las contradicciones dialécticas contienen las oposiciones "contradictorio-formales". En particular, menciona el artículo del lógico polaco Ajdukiewicz, publicado en la revista alemana "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (1956, Nº 3).

Efectivamente, en los últimos años tiene lugar un debate sobre estos problemas. Algunos lógicos, procurando investigar las relaciones entre la ley lógico-formal de la contradicción y la doc-

(11) *H. Ogiermann*, "Materialistische Dialektik", S. 235.

trina dialéctica de las contradicciones, han llegado a la errónea conclusión de que el movimiento no contiene contradicciones reales. Así, por ejemplo, en el artículo mencionado al que se remite Ogiermann, Ajdukiewicz polemiza con Plejánov, quien afirmaba que es imposible explicar el movimiento, el cambio, sólo con la ayuda de la lógica formal y de sus leyes. En su prólogo al folleto de Engels, "Ludwig Feuerbach", Plejánov aduce la tesis de que es imposible hacer un juicio sobre el cuerpo en movimiento según la fórmula: *"sí-sí* y *no-no"*, por cuanto *"se encuentra* en un lugar dado y *al mismo tiempo no se encuentra en él"* [12]. Para explicar el movimiento, indica Plejánov, hay que dirigirse a la dialéctica, a la lógica dialéctica. El movimiento, dice, "es, por consiguiente, un testimonio irrebatible en favor de la *«lógica de la contradicción»*, y quien no quiera reconciliarse con esta lógica, debe declarar, con el viejo Zenón, que el movimiento no es más que un engaño de los sentidos"- [13].

Plejánov llama con razón al movimiento una "contradicción en acción". Ajdukiewicz no está de acuerdo con los argumentos de Plejánov. Cree que si se interpreta con más exactitud las palabras "se encuentra", no hallaremos contradicción formal alguna en el movimiento. Pero de lo que se trata no es de la contradicción formal, sino de la contradictoriedad dialéctica real del movimiento. El problema no consiste en absoluto en sustituir unas palabras por otras, sino en reconocer claramente si en el movimiento existe o no existe una contradicción real. Y aquí las palabras ya no sirven para eludir este problema. Ajdukiewicz teme las palabras "se encuentra". ¡Pero en realidad el cuerpo en movimiento se encuentra en alguna parte! Se encuentra, sin embargo, al mismo tiempo en un lugar dado y en otro lugar. De otro modo es imposible comprender el movimiento. Naturalmente, si se toma como absoluto, el momento de encontrarse en tal o cual lugar el cuerpo en movimiento, el movimiento sería efectivamente imposible. ¿Pero se explica con ello el temor a interpretar las palabras "se encuentra" en su sentido literal? A nuestro juicio, este temor tiene por causa una interpretación metafísica de la relación entre el movimiento y el reposo, cuando éstos son contrapuestos entre sí, no como contrarios que se penetran recíprocamente, sino como contrarios que se hallan yuxtapuestos, el uno junto al otro, y sólo se niegan el uno al otro. Pero en realidad, el movimiento no sólo niega el momento de reposo, sino que también lo contiene.

En un movimiento y desarrollo de orden superior, el reposo es la forma de un movimiento en el que el estado cualitativo de la cosa no cambia, sino que se producen cambios cuantitativos imperceptibles. Es un reposo, pero, aunque parezca paradójico, el movimiento es la esencia de este reposo. De un modo algo distinto se presenta el problema en el movimiento mecánico. Este también contiene el momento de reposo, pero sólo —al igual que

(12) *G. V. Plejánov*, "Obras", t. XVIII, Gosizdat, 1925, p. 263.
(13) *Ibíd.*

todas las formas del movimiento— como momento relativo. Este momento se expresa aquí en que el cuerpo en movimiento *se encuentra* en algún punto del espacio, pues el espacio no es sólo continuo, sino también discontinuo. Sin embargo este reposo es *relativo,* por cuanto el cuerpo en movimiento simultáneamente no se encuentra en un lugar dado, y se encuentra en otro lugar. Este momento de reposo no es absoluto, pues no hay transición del reposo absoluto al movimiento. Como en las formas superiores del movimiento, el momento de reposo está aquí subordinado al movimiento y es permanentemente superado por éste.

Ajdukiewicz intenta aducir una serie de otros argumentos en favor de su tesis de que el movimiento no está vinculado con la contradicción. Plantea el problema de este modo: ¿No surgen las contradicciones en el movimiento cuando un cuerpo pasa de un estado a otro? ¿No existe en el proceso de tránsito del estado A al estado no-A un momento en que el cuerpo se encuentra simultáneamente en el estado A y en el no-A? De aquí seguiría que, en el proceso de este tránsito, el objeto tendría "atributos que se contradicen". Sin embargo, Ajdukiewicz también niega esta concepción que, según afirma, contradice tanto a la experiencia como a la ciencia. Su conclusión final dice así:

"Por lo tanto nosotros debemos considerar que es falso que entre el momento en que el cuerpo se encuentra en el estado A y el momento en que se encuentra en el estado no-A deben existir momentos en los que no se encuentra ni en el uno ni en el otro estado". Por consiguiente, también debemos rechazar la proposición dada según la cual "el cambio contiene una contradicción" [14].

El autor fundamenta esta conclusión en una serie de demostraciones que son curiosas desde el punto de vista de la argumentación empleada contra la teoría de la dialéctica sobre las contradicciones del desarrollo.

El autor no niega que el objeto pueda pasar de un estado a otro estado, de A a no-A. Pero rechaza categóricamente el aserto de que en el proceso de tránsito el objeto pueda tener atributos contradictorios, sea simultáneamente A y no-A. Ajdukiewicz se remite a la experiencia que, según él, testimonia que nadie ha visto aún tal "estado de transición", por ejemplo, en el tránsito del cuerpo de la temperatura de 10 grados a la de 11 grados o en el desplazamiento del profesor de su casa a la Universidad.

Igualmente imposible es el estado contradictorio del objeto (A y no-A) en el desarrollo ininterrumpido, por mínima que sea la diferencia entre el estado A y el estado no-A (según el principio de la constancia del cambio). Primero, señala el autor, los principios de la continuidad del cambio, han sido muy seriamente limitados por los actuales progresos de la ciencia, que reconoce los "cambios en forma de cuantos". Pero si incluso se hace abstracción de lo anterior, si no se toma en cuenta el salto en el

(14) "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1956, Nº 3, S. 336-337.

tránsito de A a no-A, tampoco es dable observar el estado contradictorio del objeto. Pues, por muy pequeña que sea la diferencia entre A y no-A, ésta sin embargo existe y en consecuencia el objeto nunca puede encontrarse al mismo tiempo en el estado A y en el no-A.

No es difícil percibir toda la debilidad e inconsistencia de semejante demostración contra la tesis de la dialéctica acerca de que el movimiento es una contradicción, una unidad de contradicciones. La argumentación aducida es ejemplo de una muy escasa comprensión de la esencia de la teoría dialéctica de las contradicciones.

En realidad, la dialéctica no afirma en absoluto que hasta un cierto momento el objeto se encuentra en el estado A, y luego adviene un "estado de transición" en el que a la vez es A y no-A, hasta tanto que finalmente, no pase al estado no-A. Desde este punto de vista, el cuerpo en movimiento debe ocupar en algún momento una posición intermedia entre A y no-A y así ser simultáneamente A y no-A. Ya Hegel había refutado esta idea, indicando que cuando se dice que un cuerpo en movimiento se encuentra entre dos puntos del espacio, no se dice nada, "porque en tal caso estaría en un lugar, y nos encontramos otra vez ante la misma dificultad" [15].

Tanto más erróneo es el promover esta argumentación contra el desarrollo y el cambio en sus formas superiores. Esa argumentación se basa, propiamente, en la idea completamente errónea según la cual hasta un cierto tiempo el objeto es absolutamente idéntico y no hay ninguna clase de contradicciones en él. Éstas podrían aparecer sólo en el punto de transición a un nuevo estado del objeto [16]. Pero puesto que tampoco existen en este estado, es totalmente erróneo vincular la naturaleza del movimiento con las contradicciones. Mas todo el problema reside en que, según la teoría de la dialéctica, el objeto jamás se encuentra en un estado de identidad *absoluta,* es siempre una identidad concreta, es decir, una identidad en las diferencias, en las contradicciones. También el movimiento mecánico es siempre, en cualquier momento y no en algunos particulares momentos "de transición", una "contradicción en acción". Por ello, toda la argumentación, el ejemplo que hemos citado, erra el blanco.

Ajdukiewicz supone después que, cuando el tránsito se cumple en "forma de cuantos", es decir, mediante un salto, la ausencia de un estado en el que el objeto es al mismo tiempo A y no-A, es decir, contiene atributos contradictorios, es algo que se comprende de por sí. Pero esto es un profundo error. El salto es la expresión y la consecuencia de las contradicciones contenidas en el objeto y que son las fuerzas motrices del movimiento, des-

(15) Citado según el libro de Lenin: "Obras", t. XXXVIII, p. 254.

(16) Aproximadamente la misma concepción sobre el movimiento desarrolla A. Zinóviev en un artículo publicado en la revista "Studia Filozoficzne", (1959, Nº 1).

arrollo y cambio. ¿Por qué pasa el cuerpo de un estado a otro? ¿Hay alguna causa que condicione este salto, es decir, el tránsito, el cambio cualitativo? La dialéctica responde afirmativamente a esta pregunta considerando que las contradicciones, la lucha de contradicciones son la fuente más general y profunda de este tránsito. La ciencia contemporánea y la práctica social ofrecen multitud de ejemplos de esas contradicciones que no es preciso citar aquí; en nuestra literatura filosófica son mostrados profusamente. Sólo señalaremos que la fórmula "A y no-A" en modo alguno puede ser presentada de un modo simplista, en el espíritu de que cada objeto es y no es en el sentido literal de la palabra. Cada objeto es el objeto *dado*, es "A y no-A" sólo en el sentido de que contiene contradicciones internas, su propia negación que, con el tiempo, genera el salto, el tránsito a otro estado.

Por lo tanto, en el proceso del movimiento las contradicciones no surgen en un "estado de transición" del objeto, sino que son inherentes al objeto en virtud de que se encuentra en un estado de incesante movimiento, desarrollo y cambio. Desde luego, las contradicciones no surgen súbitamente en forma desarrollada; es éste un proceso complejo, pero ellas son una propiedad inseparable suya ya como consecuencia del simple hecho de que cada objeto de un modo u otro está vinculado con el movimiento mecánico.

En cuanto al "estado de transición" que nadie había observado en la experiencia, hay que señalar lo siguiente. La teoría dialéctica del desarrollo no afirma en absoluto que en el proceso del cambio de cualquier objeto haya un especial período de transición en el que en el objeto se conjuguen los atributos contradictorios de sus estados pasado y futuro. Pero tampoco se puede negar este género de períodos de transición en tales o cuales casos. Por ejemplo, en el desarrollo de las plantas y de los animales existen tales tipos de períodos, y también en la vida de la sociedad.

La experiencia de la construcción socialista en la URSS y en otros países ha confirmado por entero la previsión de Marx acerca de que entre el capitalismo y el socialismo habría todo un período de transición del uno al otro y para este período sería inevitable la unión de "atributos contradictorios", de lo viejo y lo nuevo, de lo que muere y lo que nace. Este tránsito no tiene nada de común con la concepción metafísica, "evolucionista" del desarrollo como cambio puramente cuantitativo de lo existente, pero no ofrece dudas de que es un "estado de transición", como tampoco lo ofrece el hecho de que este estado ilustra la justeza de la formulación "A y no-A".

Por consiguiente, si hacemos un resumen de lo expuesto, el problema se plantea y sólo puede plantearse así: o se reconoce el movimiento, y entonces hay que admitir la existencia de las contradicciones, considerar al movimiento una contradicción, una "unidad de contradicciones" como decía Lenin; o no se reconocen las contradicciones, y entonces se niega el movimiento. No hay

ni puede haber un tercer estado, no dado, un "estado de transición" entre estos dos planteamientos mutuamente excluyentes del problema.

Es un mérito de Lenin el haber continuado y ahondado la elaboración de este problema en el espíritu de la teoría materialista dialéctica consecuente del desarrollo. Es también un mérito de Lenin el haber aplicado la concepción del movimiento y del desarrollo como contradicción, al análisis de los nuevos datos de la ciencia y de las nuevas condiciones históricas del desarrollo de la sociedad, poniendo al descubierto las contradicciones concretas del desarrollo y dando así brillantes ejemplos de aplicación práctica de la "lógica de las contradicciones", es decir, de la dialéctica.

Como conclusión de este apartado, desearía hacer la siguiente observación. Ajdukiewicz reprocha a Plejánov que desde su punto de vista perdería toda significación la ley lógico-formal de la inadmisibilidad de las contradicciones allí donde el pensamiento trata con el movimiento o con el cambio en general. ¿Se puede estar de acuerdo con esta acusación dirigida contra Plejánov?

Plejánov formuló como sigue su concepción de este problema en el prólogo al folleto de Engels "Ludwig Feuerbach":

"«Todo fluye, todo cambia» —dice el antiguo pensador de Efeso. La combinación, llamada por nosotros objeto, se encuentra en un estado de cambio, —más o menos rápido— permanente. En la medida en que las combinaciones dadas permanecen siendo *combinaciones dadas*, estamos obligados a juzgar de ellas según la fórmula: «*sí-sí* y *no-no*». Pero en la medida en que *cambian* y dejan *de existir*, como tales, tenemos que apelar a la *lógica de la contradicción;* debemos decir... «*sí y no; existen y no existen*»" (17).

La idea de Plejánov de que la lógica formal y sus leyes del pensamiento no son capaces de expresar el desarrollo y sus contradicciones dialécticas porque refleja lo relativamente constante e invariable, es indudablemente cierta. Para ello se requiere otra lógica y otras leyes del pensamiento.

Para librar a la dialéctica de la acusación de que menosprecia la lógica formal, Plejánov muestra más adelante que incluso cuando nos hallamos ante el problema del tránsito de una forma del movimiento a otra, por ejemplo, del movimiento mecánico al calor, hay que utilizar las reglas lógico-formales de pensar: "Esta forma de movimiento es o calor, o movimiento mecánico, o etc. Esto es claro. Pero si esto es así, dentro de ciertos límites, las leyes fundamentales de la lógica formal *son aplicables también al movimiento*". Y de lo expuesto Plejánov extraía la siguiente conclusión: "De aquí se deduce una vez más que la dialéctica no sustituye a la lógica formal, sino que priva a sus leyes de la *significación absoluta* que le atribuian los metafísicos" (18).

(17) *G. V. Plejánov*, "Obras", t. XVIII, p. 265.
(18) *Ibíd.*, p. 267.

Esta conclusión de que la dialéctica no sustituye, sino que priva a la lógica formal de significación absoluta, es completamente acertada. Por lo tanto el reproche formulado por Ajdukiewicz contra Plejánov carece de fundamento. Es ésta una crítica "de derecha", una crítica dirigida a dar una "'significación absoluta" a la lógica formal.

Sin embargo, esto no significa que el planteamiento plejanoviano del problema sea irreprochable. A nuestro juicio, en él hay puntos débiles. Lenin explicó este problema con mayor profundidad y le dio la única interpretación correcta. Este problema ha sido examinado en detalle en otro trabajo al que nos permitimos remitir al lector [19]. Aquí observaremos lo siguiente. Plejánov afirma que, al tratar con los objetos en cuanto *combinaciones dadas,* el pensamiento está obligado a juzgar de ellos según las leyes de la lógica formal, y al tratar con los objetos en cuanto procesos, debe recurrir a la lógica de la contradicción; esto puede originar la errónea idea de que la competencia de la lógica dialéctica es sólo el juicio sobre un estado de los objetos en el que éstos "dejan de existir" como tales. Por consiguiente, mientras permanezcan siendo ellos mismos, objetos dados, hay que razonar acerca de ellos según el principio de la identidad abstracta; A es A, pero cuando cambian y pasan por un proceso de transformación en otro estado cualitativo, hay que recurrir a la lógica dialéctica. No insistimos en que Plejánov pensaba precisamente de este modo, pero de sus palabras citadas puede surgir una idea semejante. Y esa idea es errónea. Los objetos se encuentran en un estado de movimiento y cambio ininterrumpidos. No hay *ni un solo instante* en que ese estado no exista. Todo el problema reside sólo en que en unas etapas del cambio los objetos no experimentan aún cambios cualitativos fundamentales (en la fase de desarrollo cuantitativo), y en otras se producen esos cambios. Por ello, en *cualquier* instante (y no en uno especial) de la existencia de los objetos, el pensamiento debe juzgar de ellos según las leyes de la *lógica dialéctica.* Sí, mientras el objeto no experimente cambios cualitativos fundamentales, es un objeto dado, una cierta *identidad.* Pero ya en dicho estado es una *identidad concreta,* es decir, se cumplen en él ciertos procesos de cambio, contiene —aunque sea en forma embrionaria— determinadas contradicciones que conducirán a su desaparición. Ya en este momento el pensamiento *debe* reflejar el objeto en cuanto proceso; en caso contrario será imposible comprender por qué el objeto cambia y desaparece definitivamente como "combinación dada".

¿En qué sentido, entonces, estamos obligados, al razonar incluso sobre el desarrollo, sobre los objetos en desarrollo, a observar las leyes de la lógica formal? Lenin dio una respuesta precisa y exhaustiva a esta cuestión. En nuestros pensamientos sobre ellos no debe haber lugar para las contradicciones del *razonamiento*

(19) Ver *M. M. Rosental,* "Principios de lógica dialéctica", ed. cit.

Universidad de Oviedo Seminario de Filosofía

incorrecto, de la confusión lógica, de la inconsecuencia. Lenin exigía distinguir entre "la contradicción de la vida real" y "la contradicción del razonamiento incorrecto" ("Obras", t. XVII, p. 76). Al analizar el objeto, el pensamiento debe descubrir sus contradicciones reales "vivientes" y al mismo tiempo no tolerar las contradicciones del razonamiento. Plejánov perdió de vista (por lo menos en las formulaciones que hemos citado) este aspecto del problema que tiene, sin embargo una significación decisiva para comprender en qué sentido se mantiene la exigencia de la lógica formal respecto a la inadmisibilidad de las contradicciones formales cuando pensamos en objetos que se desarrollan y cambian.

2. Las contradicciones del movimiento, del desarrollo y el pensamiento humano

Luego de haber establecido que el movimiento, el desarrollo, el cambio es una contradicción, Lenin plantea uno de los problemas más importantes y de principio, el tocante a cómo es posible expresar el movimiento en los conceptos abstractos, en el pensamiento en general. Este problema tiene una significación tan grande y de principio porque se refiere a la confianza en el pensamiento humano, en la razón del hombre, a si son capaces de abarcar, expresar, reflejar el carácter tan complejo y contradictorio del movimiento.

La dificultad e importancia del problema, planteado ya en la antigüedad, acerca del carácter contradictorio del movimiento, reside precisamente en que el pensamiento del hombre parece chocar aquí contra un muro infranqueable. En un pasaje de sus "Cuadernos filosóficos", en relación con la observación de Hegel acerca de que Zenón no pensaba negar la certidumbre sensorial del movimiento, que el problema radicaba en la "verdad del movimiento", Lenin escribe: "Esto puede y debe ser invertido: el problema no consiste en saber si el movimiento existe, sino en cómo expresarlo en la lógica de los conceptos" ("Obras", t. XXXVIII, p. 252).

Esta observación tiene un sentido doble. Por un lado, el movimiento es tan cierto sensorialmente que es imposible negarlo y se deben dirigir todos los esfuerzos a elucidar cómo y por qué medios el pensamiento puede y debe expresarlo en los conceptos, categorías y leyes. Por otra parte, el problema de la verdad del movimiento depende de cómo se resuelva el problema de si el pensamiento es capaz de expresar y reflejar el movimiento. Este segundo aspecto del problema tiene especial importancia porque la expresión del movimiento en conceptos abstractos, en el pensamiento, ofrece dificultades reales que sería erróneo subestimar.

Por consiguiente, el problema de la existencia del movimiento objetivo y el de si el pensamiento es capaz de expresarlo, se encuentran en dependencia recíproca. Hay que concebir esta dependencia, naturalmente, de un modo materialista. La cuestión

no reside en que, según cómo resolvamos el problema de si el pensamiento es capaz o no de expresar el movimiento, se debe resolver también el problema de la existencia del movimiento. El movimiento es, sin duda, una realidad objetiva independientemente de que lo reconozcamos o no. Pero, tal como lo demuestran la historia de la filosofía y la actual lucha en torno a este problema, las dificultades de su solución son utilizadas para extraer una conclusión: puesto que en el pensamiento, en los conceptos del movimiento no hay ni puede haber ninguna clase de contradicciones formales, tampoco existen contradicciones en el movimiento objetivo mismo. Lo único que cabe decir es que los adversarios contemporáneos de la dialéctica son menos consecuentes que Zenón. Este no temía pensar consecuentemente, y del hecho del carácter contradictorio del movimiento extraía la conclusión de que no existe el movimiento objetivo. Hoy, a la luz de los datos actuales de la ciencia y de la práctica, es imposible negar el movimiento. Por ello son tan inconsecuentes quienes niegan las contradicciones del movimiento y, sin embargo, reconocen su realidad. Pues, como ya se ha dicho, es imposible conciliar la negación de las contradicciones del movimiento con el reconocimiento de la existencia objetiva del movimiento.

En este sentido es indudable que el problema de si el pensamiento humano es capaz de expresar el movimiento en los conceptos abstractos tiene gran importancia también para el problema de la "verdad del movimiento".

Precisamente por ello no es casual que en los "Cuadernos filosóficos", después del planteamiento general del problema de que el movimiento es una contradicción, Lenin formule inmediatamente importantísimas ideas acerca de cómo debe ser el pensamiento humano, cuáles deben ser los conceptos, categorías y leyes con los que opera. Luego de transcribir las palabras de Hegel acerca de que el pensamiento siempre constituye una dificultad porque considera en su separación los momentos de los objetos y fenómenos que en la realidad están unidos, observa al margen: "¡Correcto!" —y luego formula sus propias ideas a este respecto, ideas cuya significación es difícil sobrevalorar y que, lamentablemente, a veces son incorrectamente comprendidas.

Lenin escribe: "No podemos representar, expresar, medir, describir el movimiento sin interrumpir lo ininterrumpido, sin simplificar, sin hacer más tosco, sin separar, sin matar lo vivo. La representación del movimiento por el pensamiento siempre hace más grosero, mata,— y no sólo por el pensamiento, sino también por la sensación, y no sólo del movimiento sino de todo concepto.

Y en eso reside la *esencia* de la dialéctica. Y precisamente *esa esencia* es expresada por la fórmula: la unidad, identidad de los contrarios" ("Obras", t. XXXVIII, p. 255).

¿Cuál es el sentido real de estas palabras?

Lenin constata ante todo el hecho indiscutible de que la representación de la realidad por el pensamiento va unida inevita-

blemente a alguna tosquedad, idealización, simplificación e incluso "desvitalización".

La realidad es tan compleja, todos sus aspectos, momentos y procesos están tan ligados entre sí y se encuentran en tal estado de acción recíproca, que es simplemente imposible reflejar todo esto en el cuadro ideal de la realidad objetiva creado por la mente humana. Antes de comprender el objeto en su movimiento y desarrollo, el pensamiento debe establecer qué es ese objeto; para este fin primeramente debe considerarlo como inmutable, etc. En realidad, el objeto se encuentra siempre en movimiento, pero el conocimiento debe simplificar en cierta medida este hecho considerando el objeto temporalmente fuera del movimiento para luego "ponerlo en movimiento", estudiarlo como si estuviera en desarrollo. Precisamente en este sentido Lenin dice que es imposible expresar el movimiento "sin interrumpir lo continuo", etc.

Pero la cuestión no reside sólo en esto. El conocimiento *debe* en cierta medida simplificar, hacer más tosca la realidad, interrumpir lo continuo, arrancar de la cadena general y de las conexiones recíprocas de los fenómenos tal o cual aspecto aislado, tal o cual momento singular para conocer correctamente el mundo objetivo. *De otro modo* es imposible conocerlo. Esto es tan evidente que no requiere explicaciones especiales. Aquí actúan las leyes específicas del conocimiento que exigen abstraer del todo tales o cuales aspectos para destacar los nexos y relaciones más importantes y esenciales entre las cosas, imponen la necesidad de identificar clases enteras de fenómenos y a estos fines ignorar las diferencias que existen entre esos fenómenos identificados, obligan a separar las causas más próximas y esenciales de algunos procesos al hacer conscientemente abstracción de muchas otras causas lejanas y que no desempeñan un papel importante en la explicación de esos procesos, etc. etc. Por ejemplo, nosotros estudiamos al hombre como fenómeno biológico. Pero al concentrarnos en el hombre, como dice Lenin, interrumpimos lo continuo, pues el hombre es sólo un eslabón en el desarrollo del mundo vivo que, a su vez, es un eslabón en el desarrollo de toda la naturaleza en nuestro planeta, y ésta es también sólo una parte, un momento en el desarrollo de todo el sistema solar, etc.

Lo mismo cabe decir de los conceptos, los cuales, como indica Lenin, también en cierto sentido son simplificados por el pensamiento. En una de las notas de sus "Cuadernos filosóficos", Lenin define los conceptos como registros de aspectos *aislados* del movimiento. Por ejemplo, conceptos filosóficos tales como necesidad, casualidad, calidad, cantidad, contenido, forma y otros, registran y generalizan efectivamente aspectos aislados de las conexiones y relaciones de la totalidad, es decir, del mundo objetivo.

¿Pero qué surge de este hecho indudable? ¿Cómo entender las palabras de Lenin: "y en eso reside la *esencia* de la dialéctica"? Nadie pensará seriamente que la esencia de la dialéctica

consiste en la afirmación de que el pensamiento hace más tosca y simplifica la realidad, tanto más cuando, según Lenin, esta esencia es reflejada por la fórmula: "la unidad, la identidad de los contrarios".

Y aquí nos encontramos con una interpretación errónea, en mi opinión, tanto de la tesis de Lenin que examinamos como de la esencia del pensamiento dialéctico. Algunos filósofos discurren de este modo: en la realidad objetiva tratamos con objetos y fenómenos en eterno cambio. Cada cosa es al mismo tiempo dada y no dada, porque esa cosa cambia y en el proceso de desarrollo adquiere propiedades y tendencias contrarias. Sin embargo, la finalidad del conocimiento consiste en destacar lo constante, lo "invariante", lo relativamente inmutable y determinado. Pues las leyes, cuyo descubrimiento constituye el fin de la ciencia, son algo "quieto", estable, idéntico en la sucesión de los fenómenos. El principio de la *identidad formal* es un instrumento, un medio con ayuda del cual se hace abstracción del movimiento, de las diferencias y se destaca lo idéntico. Por ello se puede conocer los fenómenos sólo deteniendo el movimiento, en cuyo estado se encuentran. De aquí deriva también la conclusión acerca de la "discreción" de los conceptos científicos que sólo reflejan las "detenciones" del movimiento. Precisamente esto era lo que al parecer tenía en cuenta Lenin cuando formulaba su tesis, citada más arriba acerca de que el pensamiento inevitablemente "hace más tosca' la realidad. Naturalmente, dicen estos filósofos, la "detención" er el movimiento, producida por nuestro conocimiento, es relativa, porque en un nivel nuevo y más elevado de los conocimientos, tenemos la posibilidad de determinar con mayor exactitud y perfección las leyes de la realidad como consecuencia de lo cual las viejas "detenciones" son sustituidas por nuevas detenciones, etc.

Este punto de vista, se expresó, por ejemplo, en el artículo de Gorski "El problema de la identidad lógico-formal y de la identidad dialéctica" [20]. El autor del artículo, es cierto, considera que el principio de la identidad formal "se aplica por lo menos en todas las ciencias que utilizan el aparato matemático" [21]. Pero debido a que, en primer lugar, no hay ciencia contemporánea que de un modo u otro no utilice el aparato matemático y a que, en segundo, las conclusiones del artículo se apoyan en la indicada tesis de Lenin, independientemente de los propósitos del autor, esas conclusiones asumen un carácter general de principio.

Si el autor hubiera subrayado que la "detención del movimiento" y la fijación *sólo* de lo constante, lo estable, lo abstraído del cambio, del desarrollo es una particularidad de la lógica formal, no suscitaría ninguna clase de objeciones, como no las provoca su idea de que la ciencia recurre a la idealización de tales o cuales aspectos y propiedades del objeto para conocerlo

(20) Ver "Voprosi filosofii", 1960, Nº 8, pp. 46-57.
(21) *Ibíd.*, p. 57.

más profundamente. Pero la esencia de su planteamiento del problema consiste en que los conceptos, puesto que fijan lo idéntico, no pueden en absoluto expresar el movimiento de los objetos, detienen el movimiento y por esta causa ellos mismos son sólo "discretos". No es casual que el autor concentre la atención principal en la cita de Lenin en su primera parte, donde se habla de que se "hace más tosca", se simplifica la realidad, y explica muy limitada y estrechamente su aspecto principal en la que se saca la *conclusión* de cómo y por qué medios los conceptos pueden y *deben* expresar el movimiento, la conclusión acerca de la unidad de los contrarios como esencia de la dialéctica. Gorski ve el sentido de esta conclusión sólo en que el conocimiento se realiza a través de las contradicciones, por ejemplo, lo idéntico se manifiesta como resultado del análisis de lo diferente; el todo, a través de sus partes; lo que fluye a través de las "detenciones" del cambio, del movimiento, etc. En consecuencia, la tesis leninista es interpretada en el espíritu de que los conceptos pueden abarcar y expresar sólo la "detención" del movimiento, en virtud de lo cual, aunque la realidad "no se subordina al principio de la identidad formal", el conocimiento se apoya en este principio. Afirma incluso que lo que es destacado por nosotros en los objetos como relativamente idéntico —pues, pese a toda su determinación, los objetos cambian—, "inevitablemente lo consideramos como no idéntico en un cierto sentido absoluto (nosotros producimos una "detención" del movimiento y del cambio)" [22].

De tal modo resulta que la esencia del pensamiento de Lenin y del enfoque dialéctico del conocimiento en general consiste en la necesidad de hacer "paradas" en el movimiento, que se realiza así el curso contradictorio del conocimiento que capta lo que se mueve a través de lo que se "detiene", lo que cambia a través del reposo, etc. Pero el sentido profundo de la tesis leninista reside en algo *completamente distinto*. Y, naturalmente, el problema no consiste en absoluto en desatar una discusión escolástica en torno a la interpretación literal de esta tesis. En Lenin ella está vinculada con toda una serie de otras formulaciones, con todo el espíritu de su enfoque del importantísimo problema que se refiere al reflejo del movimiento dialéctico en el pensamiento.

El verdadero sentido de la indicada tesis leninista y de *todo* su enfoque de este problema puede expresarse así: sí, la representación de la realidad por el pensamiento inevitablemente va unida a cierta "tosquedad", pero el único camino que permite reproducir con la máxima exactitud los fenómenos *en su movimiento, desarrollo y cambio* es el de ponerlos al descubierto como unidad e identidad de los contrarios. Sólo por este medio los fenómenos de la realidad son captados y trasmitidos como *lo que se mueve y cambia*, se muestra la fuente, la fuerza motriz que los impulsa al desarrollo y al tránsito a otro estado cualita-

(22) "Voprosi filosofii", 1960, Nº 8, p. 56.

tivo. Cuando Lenin dice: "Y en eso reside la *esencia* de la dialéctica. Y precisamente esa *esencia* es expresada por la fórmula: la unidad, identidad de los contrarios" —tiene en cuenta precisamente este enfoque, y no otro cualquiera, de la realidad y del conocimiento.

Intentaremos demostrar lo expuesto en el análisis de una serie de formulaciones de Lenin y en algunos ejemplos de su aplicación de este enfoque a la práctica.

1.— En todos sus trabajos, particularmente en toda la extensión de sus "Cuadernos filosóficos", ya Lenin (como Marx y Engels) subraya que el cometido del pensamiento dialéctico consiste en *expresar, abarcar, describir el movimiento, el desarrollo, el cambio.* Todo el sentido de su crítica de los metafísicos tipo Chernov reside precisamente en que "detienen" el movimiento en el pensamiento de él, en virtud de lo cual se falsea la esencia del movimiento. Cuando decimos que el cuerpo en movimiento se encuentra simultáneamente aquí y no aquí, es decir, le aplicamos la fórmula de la unidad de los contrarios, lo hacemos para expresar el movimiento, no lo "detenemos", sino que lo trasmitimos, lo representamos. Lenin critica a Chernov precisamente porque con su enfoque del movimiento lo "detiene", lo representa como una suma de estados de reposo. Recordemos una vez más que Lenin considera que la objeción de Chernov es errónea, pues "describe el *resultado* del movimiento, pero no el movimiento *mismo*...". Lenin subraya la palabra "mismo" queriendo decir que el cometido de los conceptos humanos consiste en representar, expresar precisamente el movimiento y no su detención y resultado.

En este plano es característica otra de sus formulaciones que no dejan duda alguna respecto a la verdadera concepción leninista de la esencia del pensamiento dialéctico: "Si se calcula... cada segundo mueren más de diez personas en el mundo, y nacen aún más"—escribe. "Movimiento y momento: captarlo. En cada momento dado... Captar ese momento. Idem en el simple movimiento *mecánico* (*contra* Chernov)" ("Obras", t. XXXVIII, p. 192).

"Captar" el movimiento en cada uno de sus momentos: en esto ve Lenin la principal tarea del pensamiento dialéctico.

2. De aquí deriva la inmensa significación que Lenin atribuye a la ley de la unidad y lucha de los contrarios como *ley* del *conocimiento* (Ver "Obras", t. XXXVIII, p. 357) como ley del pensamiento dialéctico. El enfoque de las cosas y fenómenos como unidad, identidad de los contrarios es el único modo científico de captar las cosas en su desarrollo y movimiento. "La condición para el conocimiento de todos los procesos del mundo en su «*automovimiento*», en su desarrollo espontáneo, en su vida viva (observaremos una vez más que Lenin se refiere a la necesidad de conocer las cosas en su automovimiento, desarrollo y en su vida

viva. - *M. R.*), es su conocimiento como unidad de los contrarios" ("Obras", t. XXXVIII, p. 358).

Por ello es completamente comprensible que Lenin esté en favor y no en contra de la idea de que el principio de la identidad formal es, si no el único, el principal instrumento del conocimiento de las cosas en su desarrollo. Esto no excluye en absoluto la necesidad de este principio, donde y cuando sea preciso (por ejemplo, en el empleo del aparato matemático, aunque, naturalmente, también en las matemáticas es insuficiente). El principio de la identidad formal toma lo idéntico en las cosas, abstrayendo de ellas las diferencias y contradicciones internas, cuando, precisamente en virtud de que a las cosas les son propias estas diferencias y contradicciones, ellas tienen vitalidad, se desarrollan y cambian. Por eso, para representar el movimiento, el desarrollo, se requiere no el principio de la identidad formal, sino el principio dialéctico de la *unidad de los contrarios*. Y si se habla de la identidad, es precisa la identidad dialéctica, que abarca las diferencias y las contradicciones, la identidad móvil, viva, dinámica, y no la identidad formal, inmóvil.

¿Por qué el principio de la unidad, la identidad de los contrarios, y no la identidad formal, permite reflejar los fenómenos en su desarrollo, en su automovimiento y en su "vida viva"? Porque al poner al descubierto las contradicciones, el pensamiento humano: a) considera el fenómeno no como inmóvil, sino como vivo, con todas las diferencias que se contienen en él, con todas las tendencias y aspectos diferentes, opuestos, que se encuentran en un estado no sólo de conexión, de presuposición recíproca, sino también de negación, de lucha, y b) en la negación, en la lucha de los contrarios, se manifiesta la fuerza que no da reposo al fenómeno, sino que lo cambia, al principio suscitando cambios imperceptibles, cuantitativos y luego también cambios perceptibles, radicales. La fórmula "unidad, identidad de los contrarios" significa que la cosa es simultáneamente dada y no dada, porque en ella misma, así como en sus relaciones recíprocas con las otras cosas, se contiene su propia negación.

Después de haber llegado a ser un marxista revolucionario, Lenin luchó durante toda su vida contra el enfoque de la realidad que depuraba a los fenómenos de las contradicciones que les son propias, que consideraba la identidad y la diferencia, la identidad y la contradicción como yuxtapuestas y privaba así al pensamiento, a los conceptos, de la posibilidad de reflejar el movimiento, el desarrollo. Citaremos uno o dos ejemplos que muestran cómo Lenin realizaba en la práctica la facultad del pensamiento de expresar el movimiento, sin detenerlo, tomándolo como un proceso real, vivo. Observaremos una vez más que las "detenciones" del movimiento son sólo un aspecto, o uno de los aspectos, que aquí es "eliminado" por el develamiento del carácter concreto de la identidad, del carácter contradictorio del objeto, que permite así expresar su movimiento y cambio.

Es extraordinariamente demostrativa e instructiva a este respecto la lucha de Lenin contra los populistas por una parte, y los "marxistas legales", por otra. Tanto los unos como los otros consideraban el capitalismo como algo idéntico y nada más, al margen de las contradicciones que caracterizan su esencia y cuya lucha lo hace un *proceso en desarrollo* que se encuentra en un estado de movimiento hacia algo nuevo, hacia algo diferente que constituye su total contrario.

Pero al presentar el capitalismo como algo idéntico y unilateral, los populistas y los marxistas legales tomaban distintos aspectos de él. Los populistas subrayaban el aspecto del capitalismo que acarreaba la ruina, la miseria, la opresión y la muerte a los campesinos. Los marxistas legales, por el contrario, en lucha contra los populistas, subrayaban otro aspecto: el carácter progresivo en comparación con el feudalismo, la relativa libertad del hombre, el incremento de la cultura de la población etc. Tanto unos como otros no percibían o velaban su contradicción interna, el hecho de que el capitalismo no es "unilateral", no es idéntico en el sentido formal de esta palabra, sino que es una "unidad", una "identidad" de contrarios. Y por ello, ni unos ni otros podían representarlo en su pensamiento, en los conceptos como un *proceso,* como un movimiento vivo.

Contra los populistas Lenin decía: sí, el capitalismo acarrea terribles males al pueblo, a los campesinos, pero ese campo que ustedes ensalzan de todas las maneras está atravesando ya un proceso de transformación en campo capitalista, en él ya existen una masa de pequeños explotadores rurales. Estos son una fuerza temible, especialmente porque se abaten sobre los trabajadores de un "modo individual" y "por separado", privándolos de toda esperanza de liberación. "Temible, porque esta explotación, dada la barbarie de la vida rural, engendrada por la baja productividad del trabajo y por la falta de relaciones, que son propias del sistema descripto, representa no sólo la expoliación del trabajo, sino además el ultraje asiático de la personalidad, ultraje que constantemente observamos en el campo" ("Obras", t. I, p. 218).

Y Lenin contrapone este cuadro del campo entonces existente al capitalismo. De la obra de Lenin "¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?" transcribimos por entero el pasaje que sigue al anterior porque responde de modo insuperable a la cuestión que nos preocupa.

"Si ustedes comparan esta aldea *real* con nuestro capitalismo —escribió dirigiéndose a los populistas—, comprenderán entonces por qué los socialdemócratas consideran progresiva la labor de nuestro capitalismo, cuando éste reúne estos pequeños mercados aislados en un solo mercado y abarca a toda Rusia, cuando en lugar de la infinidad de pequeñas sanguijuelas leales al régimen crea un puñado de grandes «pilares de la patria", cuando socializa el trabajo y eleva su productividad, cuando rompe esta subordinación del trabajador a las sanguijuelas locales y crea la su-

bordinación al gran *capital*. Esta subordinación es progresiva en comparación con aquélla —pese a todos los horrores de la opresión del trabajo, de la agonía lenta, del embrutecimiento, de la mutilación de los organismos femeninos e infantiles, etc.— porque DESPIERTA LA CONCIENCIA DEL OBRERO, convierte el descontento sordo y vago en protesta consciente, convierte el motín aislado, pequeño, sin sentido, en una lucha organizada de clases por la liberación de todo el pueblo trabajador, lucha que extrae su fuerza de las condiciones mismas de existencia de este gran capitalismo y por ello mismo puede contar incondicionalmente con un EXITO SEGURO" ("Obras", t. I, p. 218).

Como estas palabras permiten apreciar, en oposición a los populistas que consideraban el capitalismo de un modo unilateral, como algo absolutamente idéntico, Lenin lo considera como una unidad de contrarios, desde el punto de vista del principio dialéctico de la identidad de los contrarios. El capitalismo oprime mutila y saquea a los trabajadores, pero es objetivamente progresivo porque echa las bases materiales de un régimen social nuevo, más elevado, porque de la misma esencia de él proviene su negación. Con sus propias condiciones engendra y consolida la fuerza que lo destruirá.

Por otra parte, criticando a Struve y a otros marxistas legales que subrayaban el carácter progresivo del capitalismo, Lenin muestra una vez más que con este enfoque la sociedad burguesa no se reproduce en su movimiento, en su desarrollo. Sí, dice Lenin, el capitalismo es progresivo frente al feudalismo, pero si no se ponen de manifiesto las contradicciones internas de este progreso es imposible comprender hacia dónde va el capitalismo, en qué dirección se desarrolla.

"El rasgo principal de los razonamientos del autor... —escribía a propósito de los razonamientos de Struve—, es su estrecho objetivismo, que se limita a demostrar la inevitabilidad y la necesidad del proceso y no tiende a descubrir en cada fase concreta del mismo la forma del antagonismo entre las clases que le es propia; un objetivismo, que caracteriza el proceso en general, pero no por separado, las clases antagónicas de cuya lucha se constituye el proceso" ("Obras", t. I, p. 477).

Discutiendo con los populistas, Lenin mostraba el capitalismo en *movimiento* desde el régimen viejo, feudal; debatiendo con los marxistas legales, mostraba el *movimiento* desde el capitalismo al régimen socialista.

Plantearemos ahora el problema así: al examinar el capitalismo ¿"detenía" Lenin el movimiento o, por el contrario, *orientaba todos los esfuerzos del pensamiento cognoscente a expresar este movimiento?* La respuesta es por completo evidente. Naturalmente, también en este caso es inevitable la simplificación de la realidad por el pensamiento, de la cual habla Lenin. Pero ella se expresa no en que el pensamiento no es capaz de reproducir el movimiento, en que sólo puede captar el movimiento detenido,

sino en que el pensamiento hace abstracción aquí de muy numerosas circunstancias con las que en la realidad están vinculados los procesos indicados, y los toma en forma pura, etc. Pese a todo esto, sin embargo, el conocimiento no detiene el movimiento, sino que lo expresa y sólo *en esa medida* conoce correctamente la realidad. El movimiento se conoce gracias al principio de la identidad, de la unidad de los contrarios. El capitalismo oprime a la mayoría de la humanidad, pero a esta opresión va indisolublemente unida la protesta y lucha crecientes contra él; el capitalismo arruina a la pequeña producción y crea la gran producción, pero con ello está indisolublemente vinculado su contrario: la gran concentración de la producción que en un determinado grado es incompatible con la apropiación capitalista privada.

Gracias al principio de la unidad de los contrarios, pues, los fenómenos son captados y descriptos en *su movimiento.*

En una nueva etapa de desarrollo, en este mismo espíritu Lenin sostuvo la lucha contra otros adversarios del marxismo. Criticando en la persona de Kautsky el oportunismo en el movimiento obrero, mostraba que este "proudhonismo" moderno, debido al carácter metafísico de sus concepciones, tampoco era capaz de considerar el capitalismo en su desarrollo. Lenin llamaba "proudhonismo contemporáneo" al kautskismo por la razón de que Kautsky, lo mismo que Proudhon, intentaba separar los aspectos "buenos" y "malos" de la sociedad burguesa. El aspecto bueno del imperialismo, según Kautsky, es la producción concentrada, el elevado nivel de la técnica. El aspecto malo lo constituyen la omnipotencia de los bancos, la corrupción y la opresión de los trabajadores. Hay que retener el aspecto bueno y desechar el aspecto malo del capital financiero —así discurría Kautsky.

Lenin mostraba que éste es un enfoque utópico, que en la vida estos dos aspectos en cuanto contrarios están indisolublemente unidos entre sí y que este carácter contradictorio del capitalismo imperialista engendra la lucha por su destrucción, es *la fuente del movimiento.*

"La elevada técnica de las empresas concentradas —observa Lenin en sus resúmenes reunidos en los "Cuadernos sobre el imperialismo" —y la «elevada técnica» de las estafas financieras, la «elevada técnica» (técnica inferior en los medios), y de la opresión del capital financiero están indisolublemente ligadas bajo el capitalismo. Kautsky quiere romper esos vínculos, «justificar» el capitalismo, tomar lo bueno y desechar lo malo, quiere un «proudhonismo contemporáneo», un reformismo pequeñoburgués «disfrazado de marxismo» ("Cuadernos sobre el imperialismo", p. 156).

Así, en todas partes Lenin pone al descubierto las contradicciones que permiten al pensamiento conocer los fenómenos en su movimiento, dando modelos notables de aplicación a la práctica de su propia tesis acerca de que la condición del conocimiento

de todos los procesos en su automovimiento, en su "vida viva", es su conocimiento como unidad de los contrarios.

3. Como ya hemos dicho, al reflejar lo "quieto", lo "estable" en los fenómenos, los conceptos son indudablemente discretos. Son discretos porque señalan lo idéntico en la multitud de fenómenos diversos, destacan de su compleja concatenación alguna conexión esencial, principal, haciendo abstracción de los otros nexos y relaciones de las cosas, etc. Pero decir sólo esto de los conceptos significa no decirlo todo y no decir lo principal. En realidad, los conceptos son tanto "discretos" como no discretos, pues así es la naturaleza que reflejan. La esencia de las cosas, que nuestros conceptos reflejan, no sólo es estable, quieta, sino simultáneamente no estable y no quieta. Es estable y quieta sólo en comparación con los fenómenos que cambian y se suceden rápidamente, es decir, con las formas externas de manifestación de la esencia interna de las cosas. Pero también la propia esencia es mutable en virtud de las contradicciones que le son propias.

Lenin señala lo que antecede con las siguientes palabras: "...No sólo los fenómenos son transitorios, móviles, fluentes, separados sólo por límites convencionales, sino que también es así la *esencia* de las cosas" ("Obras", t. XXXVIII, p. 249). De aquí extrae la importante conclusión para nuestros conceptos: "...«en la esencia (misma) de los objetos —observa interpretando el pensamiento de Hegel—, (esclarecer) (revelar) la contradicción que ella (esta esencia) tiene en sí misma" *(la dialéctica en sentido propio)*»" (Ver "Obras", t. XXXVIII, pp. 248-249).

Y si esto es así, e indudablemente lo es, tampoco los conceptos que reflejan la esencia de las cosas pueden construirse y formularse de acuerdo con el principio de la identidad formal. Deben reflejar las contradicciones internas de la esencia de las cosas y fijar las transiciones de la esencia dada a su otro, a su contrario. De otro modo, dejarían de ser el reflejo adecuado de la realidad. Con otras palabras, en los conceptos deben reflejarse las contradicciones que son propias a la esencia de las cosas y deben en consonancia con la dialéctica de las cosas mismas, pasar a su otro, es decir, a otros conceptos; esta transición de unos conceptos a otros, esta conexión de los conceptos entre sí, es una cualidad suya tan inalienable como la de que cada uno de ellos refleja alguna conexión separada, arrancada de la concatenación universal del todo.

En este sentido los conceptos no son "discretos", no son "discontinuos". No son discretos, no son discontinuos en un doble sentido: a) al reflejar las contradicciones, la mutabilidad, la movilidad de la esencia de las cosas, ellos mismos son móviles, mutables, relativos, se transforman en otros conceptos; b) cada concepto está vinculado con otros conceptos y no existe fuera de esa conexión. En este tránsito de unos conceptos a otros, en esta conexión de ellos entre sí encuentra su reflejo la *continuidad* del movimiento de la realidad.

Lenin indica que "la naturaleza es *a la vez* concreta *y* abstracta, *a la vez*, fenómeno *y* esencia *a la vez* momento *y* relación" ("Obras", t. XXXVIII, p. 199). Los conceptos humanos no pueden dejar de reflejar esta propiedad contradictoria de la naturaleza, deben reproducirla en esas y otras cualidades suyas. Por ejemplo, el concepto de elemento químico es una abstracción; es discreto porque fija cada elemento en su determinación y particularidad cualitativa distinta de los demás elementos. Al mismo tiempo, como es bien sabido, el concepto moderno de elemento contiene la indicación de la posibilidad del *tránsito* de cada elemento dado a otro, de la conexión y dependencia recíprocas de todos los elementos, de que el elemento es un principio en movimiento, mutable. Por ello no basta hablar del carácter discreto de los conceptos, porque son igualmente no discretos al reflejar no sólo la discontinuidad, sino también la continuidad del movimiento, del desarrollo.

Precisamente por eso se explica que Lenin concediera una significación excepcional al problema de la flexibilidad, de la movilidad de los conceptos. No será exagerado decir que la tesis acerca de la flexibilidad de los conceptos es el punto *central* hacia el cual gravitan en los "Cuadernos filosóficos", y no sólo en ellos, sino en todos sus trabajos filosóficos y no filosóficos, las ideas de Lenin sobre la dialéctica del conocimiento. Múltiples veces, con toda la perseverancia que lo caracterizaba, subraya que los conceptos del hombre deben ser "tallados, trabajados, flexibles, móviles, relativos, relacionados entre sí, unidos en las oposiciones, a fin de abarcar el mundo" ("Obras", t. XXXVIII, p. 136). Lenin ve, y acerca de ello llama la atención, el sentido profundo y racional del "tallado" y la "flexibilidad" de las palabras y conceptos que caracterizan el pensamiento de Hegel, pues en esto encuentra su expresión la idea (idealista, en el filósofo alemán) de la concatenación universal de los fenómenos y de su transiciones recíprocas. El propio Lenin subraya reiteradamente que el sentido de la dialéctica consiste en que se consideran todos los conceptos en su dependencia recíproca, en sus transiciones mutuas. En una de las anotaciones contenidas en los "Cuadernos filosóficos" escribe: "...La relatividad de la oposición entre los conceptos...

La identidad de las oposiciones entre los conceptos" ("Obras", t. XXXVIII, p. 188).

Pero una especial importancia para comprender que los conceptos abstractos reflejan y deben reflejar el movimiento tienen las ideas leninistas acerca de que la dialéctica es la doctrina de cómo los contrarios pueden ser y devienen idénticos.

"La *dialéctica* —escribe Lenin—, es la teoría de cómo los *contrarios* pueden y suelen ser (cómo devienen) *idénticos*—, en qué condiciones son idénticos, al transformarse el uno en el otro, y por qué el entendimiento humano no debe considerar estos contrarios como muertos, petrificados, sino como vivos, condicionales, móviles y que se transforman el uno en el otro" ("Obras", t. XXXVIII, pp. 97-98).

Estas pocas líneas valen por muchos tomos de investigaciones especiales sobre la naturaleza del pensamiento y de los conceptos humanos. ¿En qué reside su profundo sentido? Nuevamente, en que los conceptos con los que opera la inteligencia humana no son simplemente algo "discreto", que detiene el movimiento, sino una *forma de expresión del movimiento,* si se basan en el principio de la unidad, de la penetración recíproca de los contrarios. Lenin afirma que en la realidad los contrarios no están separados entre sí por un abismo, que son flexibles, móviles incluso hasta la coincidencia entre sí. Esta flexibilidad, que en ciertas condiciones llega hasta la identidad de los contrarios, no es más que el movimiento, el desarrollo. Por ello también los conceptos mismos, si siguen y reproducen esta flexibilidad de los contrarios reales (lo continuo y lo discontinuo, lo finito y lo infinito, posibilidad y realidad, causa y efecto, necesidad y casualidad, etc.) son flexibles, móviles, condicionales, se transforman los unos en los otros y *en esa medida* reflejan no (o no solamente) la detención del movimiento, sino el *propio movimiento,* el cambio. Cuán distante está Lenin de la idea de que la esencia de la dialéctica consiste en hacer más tosca, en matar la realidad, en la capacidad de reflejar sólo las detenciones del movimiento, ya que de otro modo el pensamiento no podría reproducir la realidad, lo muestran las siguientes palabras que escribe en los "Cuadernos filosóficos" inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar: "Hegel analiza conceptos que habitualmente parecen muertos y muestra que en ellos *hay* movimiento" ("Obras", t. XXXVIII, p. 98). Aquí se tiene en cuenta no la circunstancia de que en los conceptos hay movimiento por cuanto ellos se profundizan, se perfeccionan, se hacen más exactos y de este modo dan un cuadro más completo del mundo. Se trata de esa flexibilidad de los conceptos que refleja y reproduce el *movimiento* de la realidad misma. Lenin aduce como ejemplo algunos conceptos: "¿finito?": es decir algo que tiene su fin, "¡que *se mueve* hacia un fin!", según se expresa Lenin, que pasa a lo otro; ¿el ser en general?: es decir "una indeterminación tal que ser = no-ser", etc. Y estos ejemplos pueden multiplicarse. El concepto de casualidad en la dialéctica es tan flexible que en determinada relación se torna idéntico a su contrario: el concepto de necesidad. Pues la casualidad no es sólo la forma de expresión de la necesidad, sino que en ciertas condiciones se transforma en necesidad, así como la necesidad en casualidad. Los conceptos de posibilidad y realidad son conceptos opuestos, pero su flexibilidad, que refleja la flexibilidad de los procesos de la realidad que ellos reproducen, llega hasta la identidad de los contrarios, es decir, en su desarrollo, la posibilidad se transforma en su contrario —en realidad, y a su vez en el proceso del desarrollo la realidad engendra nuevas posibilidades, es decir, se transforma en su contrario —en posibilidad, etc., etc.

"Una flexibilidad multilateral, universal de los conceptos, flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios: en esto reside la esencia" ("Obras", t. XXXVIII, pp. 98-99) —es la conclusión fundamental que Lenin extrae de su examen de este problema.

Es bien sabido que la ciencia contemporánea constituye una grandiosa confirmación precisamente de este género de pensamiento y de este tipo de flexibilidad de los conceptos científicos. Una flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios, la demuestran notablemente conceptos de la ciencia contemporánea tales como, por ejemplo, lo relativo y lo absoluto en la teoría de la relatividad, lo continuo y lo discontinuo en la mecánica cuántica, lo inerte y lo vivo en la biología y muchos otros.

Tales son los conceptos que reflejan el curso del desarrollo, del movimiento de la sociedad. El propio Lenin ha ofrecido una multitud de ejemplos de esa flexibilidad de los conceptos en el análisis del desarrollo social. Citaremos aunque sólo sea un ejemplo. En setiembre de 1917, escribe su famoso artículo "La catástrofe que nos amenaza y cómo combatirla". En este artículo Lenin indicaba que la Rusia de ese entonces se hallaba en vísperas de una catástrofe económica inevitable, del hambre y la ruina y que el gobierno, en el cual junto con los representantes de la burguesía participaban los mencheviques y los socialistas revolucionarios, no hacía absolutamente nada en el sentido de adoptar medidas capaces de impedir esa catástrofe. Estas medidas eran el control, la vigilancia, la contabilidad, la regulación por parte del estado de la distribución de la mano de obra y los víveres, etc. Lenin examina en detalle esas medidas y demuestra que sólo un estado democrático-revolucionario podía realizarlas. Pero esas medidas suscitaban temores debido a que significarían la implantación del socialismo. Y al contestar esta objeción, Lenin demuestra que ella se basaba en la incomprensión de la movilidad, de la flexibilidad de contrarios tales como el capitalismo, particularmente en su última fase en la que se transforma en capitalismo monopolista de estado, y el socialismo. Medidas tales como el control, la vigilancia, la distribución de los recursos y de la mano de obra, etc. no son inventadas por los socialistas, sino que surgen sobre la base del propio capitalismo, como resultado, conforme a leyes, de su propio desarrollo que lo transforma y exige su destrucción. Lenin dedica especial atención al desenvolvimiento del capitalismo monopolista de estado. "Pues el socialismo no es más que el paso que sigue inmediatamente al monopolio capitalista de estado. O dicho en otros términos, el socialismo no es más que el monopolio capitalista de estado *puesto al servicio de todo el pueblo* y que por ello, *ha dejado* de ser monopolio capitalista" ("Obras", t. XXV, p. 332).

¡Cuán flexibles son los conceptos con los que opera Lenin! Sí, el capitalismo monopolista de estado y el socialismo son con-

trarios agudos y extremos. Pero por más polares que sean, la dialéctica es ajena a todo enfoque que considere estos contrarios solo como "discretos", inmóviles, petrificados, inmutables. En realidad uno prepara al otro, crea las premisas para la propia negación y transformación en su opuesto. Por ello, también nuestros conceptos, si quieren expresar este *movimiento* de lo uno a lo otro, deben ser flexibles, tan flexibles como para llegar hasta la "identidad de los contrarios". Por ello no hay nada paradójico en la antes citada definición leninista del socialismo como monopolio capitalista de estado puesto al servicio de todo el pueblo. Pues en esta definición se halla puesta al descubierto toda la diferencia *cualitativa* que separa a estos contrarios y, al mismo tiempo, se muestra que el socialismo no es una invención humana, sino el producto inevitable del desarrollo sobre la base del propio capitalismo. "El curso objetivo del desarrollo es tal —escribe Lenin— que *no es posible* avanzar, partiendo de los *monopolios*... sin marchar hacia el socialismo..." "...el socialismo asoma ya por todas las ventanas del capitalismo moderno, el socialismo se perfila de modo inmediato, *prácticamente* en toda medida importante que constituye un paso adelante sobre la base del capitalismo moderno" ("Obras", t. XXV, pp. 322-323).

Estas palabras tienen particular actualidad hoy, cuando la práctica histórica ha confirmado estas palabras leninistas en la experiencia de muchos países y cuando los ideólogos burgueses pierden la línea tratando de demostrar la ilegitimidad del socialismo.

Hay que observar en general que en su lucha contra el marxismo, los filósofos y sociólogos burgueses, así como muchos ideólogos socialistas de derecha, aplican la separación y contraposición metafísica de contrarios que en la realidad están vinculados entre sí y se transforman el uno en el otro. Así, por ejemplo, uno de los principales argumentos contra el carácter científico del marxismo consiste en señalar la "contradicción lógica" supuestamente contenida en la misma esencia de su teoría del desarrollo histórico. Esta contradicción consistiría en la ilegítima coincidencia de contrarios tales como el reconocimiento de la necesidad objetiva, del carácter determinado del curso de la historia y el reconocimiento de que el curso de la historia depende de la voluntad de los hombres, que el hombre puede ser libre en sus actos. El ya mencionado Theimer escribe sobre esta contradicción en su libro "Der marxismus":

"La contradicción es naturalmente insoluble. Si el hombre sólo tiene la libertad de hacer lo que está determinado, no tiene ninguna libertad. Es la libertad del prisionero de estar en una celda. Es imposible conciliar la necesidad y la libertad ni siquiera por medio de razonamientos místicos acerca de su unidad dialéctica. La voluntad no puede ser a la vez libre y determinada" [23].

(23) W. *Theimer*, "Der Marxismus", S. 47.

No es necesario refutar aquí esta idea, ya hace mucho refutada, acerca de la correlación entre libertad y necesidad. Lo que se debe señalar con respecto al problema examinado es, nuevamente, el verdadero terror pánico de los filósofos burgueses y próximos a la burguesía ante la idea de la unidad y penetración recíproca de los contrarios. No pueden imaginar que la libertad verdadera (y no aparente) estriba en dominar la necesidad (dominar la necesidad no sólo en el sentido de su conciencia, sino también de la creación de condiciones sociales tales en las que el hombre pueda realizarla conscientemente y con conocimiento de causa), y que la necesidad se realice en la actividad libre y consciente de los hombres. Tal flexibilidad del entendimiento es superior a sus fuerzas, y llaman a la unidad de los contrarios... misticismo. Es más sencillo, naturalmente, describir el curso de la historia y de la actividad de los hombres con el mismo color —bien desde las posiciones del fatalismo o bien desde las posiciones del voluntarismo. Theimer escoge el segundo. "En la historia —afirma—, ocurre sólo lo que los hombres quieren" [24]. Todo es simple y claro. "Quisieron" los hombres y se pusieron a vivir bajo el régimen esclavista. "Quisieron", y sustituyeron este régimen por el feudal, etc. ¿Por qué los fascistas llegaron al poder en Alemania? Porque, demuestra Theimer, cultivaron en ellos la voluntad de poder. Incluso es hasta molesto referirse a semejante "concepción" de la historia; pero es demostrativa en el sentido de que, en la lucha contra el marxismo, sus enemigos no desdeñan ninguna vulgaridad.

No cabe duda de que la "libertad" de Theimer y de los críticos del marxismo que se asemejan, a formular concepciones de este género es también una expresión y manifestación de la necesidad. En la lucha de clases no sólo las clases avanzadas luchan con necesidad contra las clases caducas de su época, sino que también éstas se manifiestan con necesidad contra las clases que van a sustituirlas. La "libertad" de los Theimer es determinada por esa lucha de clases. Indudablemente, cada uno de ellos es libre de escoger de qué parte se pondrá en esta lucha. Y los hombres del tipo de Theimer, sin duda alguna, hacen libremente (ya sin comillas) su elección. Por eso, si analizaran bien sus actos, comprenderían que ellos mismos demuestran del mejor modo posible, aquello contra lo cual combaten, a saber, que la voluntad del hombre "es al mismo tiempo libre y determinada".

3. El desarrollo de las contradicciones y su solución

En sus obras, Lenin no sólo fundamentó y desarrolló profundamente la tesis de la dialéctica materialista acerca del carácter contradictorio de todo movimiento, de todo desarrollo, la idea de

(24) *W. Theimer*, "Der Marxismus", S. 47.

que al margen de las contradicciones no puede haber movimiento. Lenin dedicó gran atención al problema de cuáles son las leyes del desarrollo y de la solución de las contradicciones. En su esbozo "Elementos de la dialéctica" indica que lo importante es no sólo ver en cada cosa la suma y la *"unidad de los contrarios"*, sino también *la lucha* y en correspondencia con ello, el desenvolvimiento de esos contrarios, de las tendencias contradictorias, etc." ("Obras", t. XXXVIII, p. 214).

Este aspecto del problema tiene capital importancia. La cuestión no reside sólo en comprender que toda cosa es la "suma *y unidad de los contrarios*". El hecho de reconocer la existencia de los contrarios no significa todavía estar situado en las posiciones de la dialéctica. Se puede reconocerlos, y negar empero la sujeción a leyes de la lucha entre ellos, la necesidad de su desarrollo, desenvolvimiento y solución. Reconociendo los contrarios, se puede suponer que entre ellos sólo existen relaciones de equilibrio, es decir, relaciones puramente exteriores que no exigen la eliminación, la solución de la contradicción, el tránsito a una forma superior. Como es sabido, este género de concepciones sobre la relación recíproca de las contradicciones abunda en la literatura burguesa y reformista. Pero estas concepciones, distan, como el cielo de la tierra, de la concepción dialéctica del desarrollo. Por ello tiene tan grande importancia el aspecto del problema que es objeto de examen en el presente apartado.

Lenin dio respuesta a este problema en una fórmula breve y apretada, pero plena de profundo sentido y significación: "La unidad (coincidencia, identidad, igualdad de acción) de los contrarios, es condicional, temporal, transitoria, relativa. La lucha de los contrarios, que se excluyen mutuamente, es absoluta, como es absoluto el desarrollo, el movimiento" ("Obras", t. XXXVIII, p. 358).

Esta fórmula leninista ha sido analizada repetidas veces en nuestra literatura filosófica, e incluso se discute en torno a su verdadero significado. Pero por más que se examine esta fórmula, su contenido principal es claro e indiscutible y consiste en lo siguiente: todo fenómeno es una *unidad* de oposiciones internas. Esta unidad significa que los contrarios dependen el uno del otro, se suponen el uno al otro, y no pueden existir el uno sin el otro en determinados períodos del desarrollo. En este sentido, los aspectos opuestos en ciertos períodos "coinciden" entre sí, son "idénticos", "se encuentran en un estado de igualdad de acción". "A" supone y condiciona a su contrario —"no-A", y a la inversa. Este aspecto del problema ha sido suficientemente elucidado en nuestra literatura y no es necesario detenernos más en él.

Sin embargo, la conexión y condicionalidad recíproca de los contrarios es al mismo tiempo su penetración recíproca. "A" no sólo supone a "no-A", sino que también se encuentra con éste en relaciones de negación, así como, naturalmente, a la inversa:

"no-A" niega a "A". Esta penetración recíproca de los contrarios constituye otro momento del desarrollo junto al momento de su unidad: el momento de la *lucha*. Estos dos momentos, la unidad, o penetración recíproca, y la lucha de los contrarios —están indisolublemente ligados entre sí. El uno presupone al otro. Fuera de la unidad de los contrarios no habría lucha y sin la lucha de los contrarios es imposible su unidad, su penetración recíproca.

Además, lo principal en esta relación recíproca estriba no en que es imposible lo uno sin lo otro, sino en la *dinámica,* en el *desarrollo* de esta relación mutua. Y aquí surge el importantísimo problema del proceso del desarrollo, desenvolvimiento y solución de las contradicciones. Todo el sentido de la fórmula leninista consiste precisamente en que expresa este aspecto del problema acerca de la contradicción. De aquí deriva la posición diferente, desigual que, según Lenin, caracteriza a estos dos momentos: el carácter relativo, temporal de la unidad, y el carácter absoluto de la lucha de los contrarios. La penetración mutua, la lucha de los contrarios, internamente vinculados y que se condicionan el uno al otro, conduce inevitablemente a que la contradicción entre ellos se desarrolle, se desenvuelva, se profundice y llegue a un estado tal en que la unidad dada, concreta de los contrarios, es decir, la cosa dada como "suma de contrarios", ya no puede existir, en que adviene un momento de profundos cambios cualitativos de lo existente. Hasta cierto momento, la "coincidencia", la "identidad" de los contrarios en la cosa, en el fenómeno es inevitable, y se trata de contrarios *dados, concretos,*. Es claro que cuando Lenin habla del carácter relativo de la unidad de los contrarios, se hace referencia a la expresión concreta de esa unidad, es decir, un determinado estado cualitativo de la cosa, y no a la unidad de los contrarios *en general.* Esta unidad es tan no temporal y no transitoria como el momento de la lucha de los contrarios, es decir, que allí donde hay oposiciones internas existen éstas siempre en una unidad, en conexión recíproca. En esto se puede ver en parte el sentido de la nota que Lenin hace a su fórmula. Después de señalar que la unidad de los contrarios es relativa, y la lucha absoluta, Lenin observa: "...la diferencia entre el subjetivismo (escepticismo, sofística, etc.) y la dialéctica reside, dicho sea de paso, en que en la dialéctica (objetiva) también es relativa la diferencia entre lo relativo y lo absoluto. Para la dialéctica objetiva *en* lo relativo *hay* lo absoluto. Para el subjetivismo y la sofística lo relativo es sólo relativo y excluye lo absoluto" ("Obras", t. XXXVIII, p. 358).

Esta tesis se refiere enteramente a la diferencia entre el carácter absoluto de la lucha y el carácter relativo de la unidad de los contrarios. La unidad es relativa en cuanto expresa el estado dado, concreto de la cosa, es decir, una conexión determinada, históricamente condicionada, de los contrarios (por ejemplo, entre la burguesía y el proletariado en los marcos de la sociedad capitalista). Esta conexión y penetración recíprocas de los con-

trarios no pueden dejar de ser relativas y transitorias, por cuanto en última instancia la lucha de los contrarios elimina, destruye esa conexión y lleva al surgimiento de fenómenos cualitativamente nuevos (el capitalismo cede el puesto al socialismo). Pero en esta relatividad de la unidad de los contrarios hay también un momento absoluto que estriba en que la formación cualitativamente nueva, surgida del viejo estado, es también una unidad de contrarios, aunque ya, en verdad, de otros contrarios concretos.

Lo antedicho se refiere también al momento de la lucha de los contrarios. Lenin lo caracteriza como momento absoluto en el desarrollo, pero en esto absoluto hay también un momento temporal, relativo. Consiste en que la lucha también tiene un carácter concreto, formas concretas que se suceden la una a la otra. Por ejemplo, las formas de la lucha de los contrarios bajo el capitalismo y bajo el socialismo o en la naturaleza inorgánica y orgánica, son diferentes. Por consiguiente, al considerar la lucha de contrarios *dados, concretos*, debemos ver no sólo el aspecto absoluto, sino también el aspecto relativo de esta lucha, porque se cometería un grave error si se absolutizara una sola forma cualquiera de la lucha. Esto lo veremos de un modo más concreto cuando pasemos al problema referente a las peculiaridades de la dialéctica del socialismo.

Y, no obstante, al subrayar el carácter relativo de la diferencia entre lo absoluto y lo relativo en la dialéctica, sería erróneo negar sobre esa base toda diferencia entre ellos. Sí, los límites entre lo absoluto y lo relativo son condicionales, móviles, y al mismo tiempo esos límites existen y no es posible hacer abstracción de ellos. Por eso es que al señalar y subrayar el carácter relativo de las diferencias entre lo absoluto y lo relativo en la dialéctica, Lenin afirma sin vacilaciones en su fórmula acerca de la unidad y lucha de los contrarios: la unidad es relativa, temporal, transitoria; la lucha es absoluta.

¿De qué modo se explica lo expuesto?

Como surge de la propia fórmula, Lenin lo explica por el hecho de que *la lucha de los contrarios es la fuente, la fuerza motriz del desarrollo.* Dice: "la lucha de los contrarios es absoluta, como es absoluto el movimiento, el desarrollo. En realidad, los momentos de la unidad, de la conexión recíproca de los contrarios, en los marcos de la calidad dada, coinciden con aquel período en el desarrollo de los fenómenos en que éstos se encuentran en un estado de cierto reposo y equilibrio. El reposo, como es sabido, es también una forma del movimiento, del desarrollo, pero un movimiento y desarrollo tal que la cosa no deja de ser la cosa, su calidad no cambia en el transcurso de un cierto período de tiempo. Pero también en estos períodos se producen cambios, estos cambios son a menudo imperceptibles, insignificantes, pero no cesan, y tienen preferentemente la forma de cambios cuantitativos. La lucha de los contrarios es el estímulo, el motivo, la fuente de este desarrollo. En el curso de este desarrollo, los contrarios se

desenvuelven, la contradicción entre ellos se incrementa y llega el momento en que las formas "evolutivas" del desarrollo son sustituidas por las formas "revolucionarias", las formas cuantitativas por las cualitativas. En suma, el viejo estado cualitativo cede el puesto a un nuevo estado, la vieja "unidad de los contrarios" a una nueva unidad de los contrarios.

Por lo tanto, los momentos en que existe una unidad dada de contrarios son un período de reposo relativo cuando entre los aspectos, tendencias y fuerzas opuestas aún existe un cierto equilibrio, una cierta igualdad de acción, cuando las nuevas tendencias no se han desarrollado y fortalecido lo suficiente como para aventajar y superar a su opuesto (por ejemplo, los elementos de mutabilidad en comparación con la vieja herencia en el proceso del desarrollo de las especies orgánicas). Si el momento de unidad de los contrarios fuera un momento absoluto, esta correlación de los contrarios se estancaría, se petrificaría en su inmovilidad y sería imposible el desarrollo. La lucha de los contrarios y correspondientemente su desarrollo, su desenvolvimiento hace imposible tal petrificación de las cosas, es la fuente de su desarrollo y por ello se presenta como su momento absoluto. Del mismo modo que decimos: el reposo es relativo y el movimiento absoluto, afirmamos: la unidad de los contrarios es relativa, temporal y su lucha es absoluta, eterna. Con esto no queremos identificar los conceptos de reposo y de unidad de los contrarios, pensamos tan sólo que para elucidar el problema de por qué la unidad de los contrarios es relativa, hay que recurrir al concepto de reposo.

Tal es el sentido profundo de la fórmula de Lenin que examinamos. Ella muestra que la dialéctica y la concepción dialéctica del desarrollo no se reducen a la comprobación del hecho de que en las cosas existen las contradicciones. Su sentido revolucionario y científico consiste en reconocer las contradicciones, la lucha de los contrarios en calidad de fuente y fuerza motriz del desarollo que va de las formas inferiores a las superiores, del desarrollo progresivo, hacia adelante.

Por ello no es casual que Lenin ilustre con el ejemplo de "El Capital", de Marx, su tesis acerca del carácter relativo de la unidad y del carácter absoluto de la lucha de los contrarios. Lenin señala que en esta obra se toma la relación más simple, el intercambio de mercancías, en el que se oculta el germen de todas las contradicciones del modo capitalista de producción y luego se investiga el "desarrollo", el "'crecimiento", el "movimiento", de las contradicciones de la sociedad burguesa "desde su comienzo a su fin" ("Obras", t. XXXVIII, p. 359). Dicho de otro modo, el ejemplo de "El Capital" nos ofrece "en acción" la tesis de la dialéctica acerca del carácter relativo de la unidad y del carácter absoluto de la lucha de los contrarios: la lucha de los contrarios conduce al incremento de las contradicciones de la sociedad capitalista que, con el tiempo, la destruye en cuanto conexión recíproca de los

contrarios burguesía y proletariado, históricamente condicionados, y necesaria en cierto grado del desarrollo social, pero que después se supera a sí misma.

Sin el reconocimiento de la sujeción a leyes del desarrollo y de la solución de las contradicciones (que en las diversas condiciones históricas se manifiesta de distinto modo) no hay dialéctica científica.

El examen del enfoque leninista del análisis de los problemas sociales muestra cómo, guiándose por la doctrina dialéctica del desarrollo, Lenin ponía audazmente al descubierto las contradicciones e investigaba los procesos de su desenvolvimiento y crecimiento hasta el momento de su solución. Particular importancia tiene a nuestro modo de ver una serie de aspectos del método leninista del análisis de las contradicciones que aquí serán examinados en forma abreviada.

El análisis audaz e implacable de las contradicciones reales; la crítica de la sustitución de la lucha de los contrarios por la moralización. Desde sus primeros trabajos en los que se critica a los populistas, hasta los dedicados a la fase imperialista del capitalismo y a la crítica del revisionismo en los partidos socialdemócratas, Lenin exige ante todo percibir claramente y sin temor las contradicciones reales y no disimularlas, como le gustaba expresarse, con "frases sentimentales". ¡Cuánta era su pasión e intransigencia ante toda tendencia a verter "agua de rosas" sobre las contradicciones del desarrollo social y apagar así la llama encendida de la lucha! Lenin arremete con todo vigor contra los populistas porque no querían ver la creciente diferenciación y descomposición del campo en Rusia. "Siguen frases —escribía— que no tienen ningún sentido excepto el de volver la espalda a los hechos y entregarse a sueños sentimentales que cierran los ojos a la *existencia* de «las fuerzas recíprocamente opuestas»" ("Obras", t. I, p. 327).

Lenin calificaba de "románticos" a los populistas liberales y, comparándolos con representantes europeos occidentales del "romanticismo económico" tales como Sismondi, observa un rasgo común: el eludir todas las contradicciones por medio de frases. "Este es el rasgo más saliente del romanticismo: tomar la contradicción de intereses (profundamente enraizada en el régimen mismo de la economía social) por la contradicción o el error de una doctrina, de un sistema, incluso de las medidas tomadas, etc. El estrecho horizonte del *Kleinbürger* (pequeño burgués. - N. de la Ed.), que se halla al margen de las contradicciones ya desarrolladas y ocupa una posición intermedia, de transición entre dos antípodas, se une aquí a un ingenuo idealismo —casi estamos por decir al burocratismo—, que explica el régimen social por las opiniones de los hombres (especialmente de las autoridades), y no inversamente" ("Obras", t. II, pp. 210-211).

Esta caracterización leninista del romanticismo tiene también hoy excepcional vigencia cuando los líderes de derecha de los par-

tidos socialdemócratas se sitúan en el mismo camino de negar las contradicciones del capitalismo contemporáneo. También ellos, de muy buena gana, describen estas contradicciones como el producto de simples "defectos" o medidas indeseables de los gobiernos burgueses, ignorando sus profundas raíces económicas. Recordemos que, en su época, Kautsky describía las contradicciones del capitalismo como un resultado de la política solamente, mostrando el mismo enfoque "burocrático" y a la vez "idealista" de las contradicciones, al que se refería Lenin.

Al considerar el imperialismo sólo como una política, y desconocer la conexión de la política imperialista con las bases económicas del capital monopolista, Kautsky pasaba por alto las profundísimas contradicciones contenidas en la naturaleza misma del capitalismo. En su libro "El imperialismo, fase superior del capitalismo", Lenin puso de manifiesto los procedimientos con los cuales Kautsky velaba esas contradicciones. Puesto que el imperialismo sólo es una política y no deriva de la naturaleza del carácter monopolista, éste, señala Lenin, puede ser compatible con un modo de obrar no violento, no anexionista en política. Pero en realidad, formas específicas para la fase actual del capitalismo, de la competencia entre las grandes potencias capitalistas, tales como la lucha por el reparto del mundo, la anexión de colonias, etc., engendran precisamente una política imperialista y no otra cualquiera. "Resulta que de este modo se disimulan, se atenúan las contradicciones más importantes de la fase actual del capitalismo, en vez de ponerlas al descubierto en toda su profundidad; resulta reformismo burgués en lugar de marxismo" ("Obras", t. XXII, p. 257). Y aun: "Volver la espalda a las contradicciones existentes y olvidar las más importantes, en vez de descubrirlas en toda su profundidad: en eso consiste la teoría de Kautsky, que no tiene nada que ver con el marxismo" ("Obras", t. XXII, p. 257).

Criticando a los "románticos económicos" de Europa occidental y a sus adeptos en Rusia en la persona de los populistas, Lenin observaba que tenían la particularidad de que procuraban encubrir cada contradicción "con la frase sentimental correspondientes..." ("Obras", t. II, p. 234).

Estas palabras golpean otra vez, directamente, a los actuales románticos pequeñoburgueses reaccionarios que proceden exactamente del mismo modo, pero en una etapa de desarrollo del capitalismo incomparablemente más elevada, cuando ya hace mucho tiempo que todas sus contradicciones han madurado (puede decirse, sobremadurado) y alcanzado su punto culminante. Basta considerar el nuevo programa del partido socialdemócrata alemán. Contiene un preámbulo directamente dedicado a las contradicciones fundamentales de la actualidad. Pero no es preciso hacer un gran esfuerzo para llegar a la convicción de que el análisis de las contradicciones reales es sustituido aquí por las "frases sentimentales". Se dice que el hombre ha liberado la energía ató-

mica, pero le atemorizan sus consecuencias, que el hombre ha creado enormes riquezas sin recibir lo justo, que el hombre ha sometido los espacios de la tierra, ha acercado los continentes, pero la sociedad está escindida en "bloques militares" que más que nunca separan a los hombres. Pero en este análisis de "las contradicciones fundamentales de la actualidad", no se dice una palabra —literalmente ni una sola palabra— sobre las raíces económicas y de clase de los fenómenos mencionados, sobre las profundísimas contradicciones de clase, el antagonismo entre los intereses económicos y políticos de esas clases, el papel de clase del estado burgués, etc. Todo esto se halla encubierto con "frases sentimentales", como consecuencia de lo cual las "soluciones" de las contradicciones que se proponen en el programa tienen un carácter liberal burgués. De estas "soluciones" se puede decir con las palabras de Lenin dirigidas a los "románticos económicos": "¡No es de extrañar que esas soluciones fueran tan conmovedoramente sencillas y fáciles! Sólo ignoraban una pequeña circunstancia: los intereses reales en cuyo conflicto consistía precisamente la contradicción" ("Obras", t. II, p. 236).

Con el indicado paralelo no nos proponemos naturalmente, poner en el mismo saco a los viejos "románticos económicos" criticados por Lenin y a los reformistas contemporáneos. Aquéllos y éstos pertenecen a épocas históricas diferentes. Los primeros defendían los intereses de los pequeños productores contra el capitalismo creciente; los segundos defienden al régimen capitalista contra el comunismo creciente y en progreso. Lo único que deseábamos señalar es que la crítica leninista al ocultamiento de las contradicciones y a sus procedimientos dirigida contra tendencias sociales, que ya hace mucho tiempo han abandonado la escena histórica, tales como el "romanticismo económico", el populismo, etc., no ha caducado, sino que conserva su actualidad también en las condiciones presentes y que esa crítica tiene no sólo interés y significación históricos. Por lo demás, no ofrece dudas la existencia de algunos rasgos de comunidad y parentesco entre el viejo "romanticismo económico" y el reformismo, incluido el actual; el uno y el otro son la expresión de la concepción pequeñoburguesa del mundo que, como indicaba Lenin en el artículo "Marxismo y revisionismo" de modo inevitable en las condiciones del capitalismo "irrumpe de nuevo, una y otra vez, en las filas de los grandes partidos obreros" ("Obras", t. V, p. 25). Como se podrá ver más adelante, también en otros importantes problemas vinculados con las contradicciones del desarrollo se manifiestan esos rasgos comunes.

Al pronunciarse decididamente contra el ocultamiento de las contradicciones reales y su sustitución por "frases sentimentales", Lenin luchaba también contra la "moralización" como medio de superar esas contradicciones. En respuesta a las concepciones populistas utópicas, Lenin decía que las oraciones y las súplicas no

pueden contribuir a la eliminación de los antagonismos sociales, sino únicamente la lucha. "...es necesaria la lucha, la lucha y la lucha —escribía— y no una fútil moral pequeñoburguesa" ("Obras", t. I, p. 221).

En su obra "¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas", Lenin hace el examen concreto de las medidas mediante las cuales los populistas pretendían cambiar el estado de cosas, pero en realidad procuraban salir del paso con "remiendos" y "zurcidos" del régimen antagónico. "No comprenden —señalaba— el carácter antagónico de nuestras relaciones de producción (en el «campesinado» lo mismo que en los otros estamentos), en lugar de procurar sacar este antagonismo a un terreno abierto, en lugar de unirse francamente a quienes son esclavizados en virtud de este antagonismo y tratar de ayudarlos a alzarse a la lucha, sueñan en hacer cesar la lucha con medidas extensivas a todos, con medidas que se proponen la conciliación, la unificación" ("Obras", t. I, p. 220).

Este motivo —sólo la lucha de las fuerzas contrarias es el medio de resolver las contradicciones— recorre todas las obras de Lenin, ya se refieran a los populistas, a los mencheviques, a los kautskianos, o a cualquier otra corriente política. Al demostrar que Kautsky sustituye "la agravación real de las contradicciones de clase por los piadosos deseos filisteos de que se atenúen esas contradicciones" ("Obras", t. XXI, p. 202), en el artículo "La bancarrota de la II Internacional", Lenin arremete contra él porque piensa eliminar los agudísimos antagonismos de clase del mismo modo que "un cura cristiano desde el púlpito pretende convencer a los capitalistas de que el amor al prójimo es un mandamiento de Dios, una aspiración del alma y una ley moral de la civilización" ("Obras", t. XXI, p. 204).

En la lucha de los contrarios, según Lenin, se produce el proceso de su desarrollo, desenvolvimiento y descubrimiento; cualquier otro camino —la tendencia a atenuarlos de palabra cuando en los hechos se incrementan— sólo conduce a detener el progreso social, a retardarlo. Ofrecen gran interés a este respecto las ideas de Lenin sobre la agudeza de las contradicciones y la significación de la *forma desarrollada de las contradicciones*. Estas ideas que formulara en lucha contra toda suerte de moralistas pequeñoburgueses que temían cualquier forma desarrollada de las contradicciones, tienen también una gran trascendencia filosófica, caracterizan algunos aspectos importantes de la unidad y lucha de los contrarios.

La agudeza de las contradicciones y la significación de la forma desarrollada de los contrarios. Lenin elaboró este problema ya en sus primeros trabajos contra el populismo así como en obras posteriores consagradas a las tareas de la clase obrera y a la crítica del reformismo y el oportunismo en el movimiento obrero.

Lenin criticaba a los ideólogos del populismo liberal por su contraposición de la pequeña producción mercantil a la gran pro-

ducción capitalista como dos esferas totalmente aisladas entre sí: según ellos, en la primera, no había oposiciones y contrastes agudos, pero, en cambio, existían en la segunda, lo que hacía "preferible" y "deseable" a la pequeña producción campesina.

Sin hablar ya de que era éste un planteamiento puramente idealista del problema, porque eludía los procesos del desarrollo del capitalismo que se llevaban a cabo realmente en el campo ruso de fines del siglo XIX y lo trasladaba al plano de los sueños, a lo que era "deseable" o "indeseable", lo principal en el planteamiento mencionado era el temor a las oposiciones y contradicciones "agudas", "desarrolladas".

Lenin demostró el carácter completamente infundado y reaccionario de este enfoque de la realidad. Planteó el problema acerca de lo que ya ocurría en la realidad, de cuáles eran las contradicciones que ya habían surgido y de cuál era su tendencia de desarrollo real, objetiva, independiente de la conciencia humana. Desde luego, Lenin estaba lejos de "desear" contradicciones más agudas y avivarlas artificialmente. No hay nada más ajeno al espíritu de la dialéctica del marxismo que esa concepción de la tesis acerca de las contradicciones como fuerza motriz del desarrollo. En realidad, la esencia de la dialéctica en este problema reside en que, una vez dadas las contradicciones, sólo su desarrollo y desenvolvimiento es el único camino real para su superación y supresión reales. Cuando a fines del siglo pasado los marxistas rusos demostraban la inevitabilidad del desarrollo del capitalismo en Rusia, comprendían perfectamente cuántos males y desgracias acarreaba a los trabajadores. Pero reconocían su inevitabilidad, no porque lo "quisieran", porque les agradaran y complacieran, por así decirlo, las contradicciones que le son propias. En su aspecto filosófico metodológico este problema mantiene su actualidad también hoy, pues también hoy con no poca frecuencia se oyen voces dirigidas a los marxistas en el sentido de que serían partidarios de la agudización de las contradicciones de clase, de su estímulo artificial, etc., etc. Más adelante citaremos el material correspondiente. Pero recordaremos ahora a otros críticos desmemoriados del marxismo que Marx y Engels admitían plenamente la posibilidad en la Rusia de los años 60-70 de evitar, bajo ciertas condiciones internacionales, la vía capitalista de desarrollo, y saludaban esa posibilidad. Pero las circunstancias fueron tales que esa posibilidad no pudo convertirse en realidad y el desarrollo del capitalismo devino un hecho irrevocable.

Recordemos también que después de la revolución de Octubre, nadie sino Lenin, fundamentó la posibilidad real para algunos países que no habían recorrido la etapa capitalista, de evitarla y pasar directamente al socialismo y, además, que para una serie de pueblos esta posibilidad se tornó una realidad práctica gracias precisamente a la Revolución Socialista de Octubre y a la ayuda que el Estado soviético les ha prestado en el proceso del tránsi-

to directo de las relaciones precapitalistas al socialismo. Nos referimos a repúblicas que ingresaron en la Unión Soviética tales como las de Kirguisia, Turkmenia, Kazajia y otras y también a estados como, por ejemplo, la República Popular de Mongolia.

Por consiguiente, allí donde las contradicciones capitalistas, que acarrean en su desarrollo toda clase de males al pueblo trabajador, se encuentran sólo en germen y pueden ser eludidas en el movimiento hacia formas superiores del orden social, precisamente allí los marxistas son los más decididos partidarios de ése y no de otro desarrollo. En las condiciones actuales este problema tiene no sólo significación teórica, sino una gran importancia práctica. Hoy el sistema colonial del imperialismo se está hundiendo y se halla en vísperas de su bancarrota definitiva. Ante los pueblos que han conquistado la independencia nacional y que no han emprendido aún el camino capitalista, se plantea el problema: hacia dónde ir, qué camino de desarrollo emprender. Hoy existen todas las condiciones objetivas para que estos pueblos puedan evitar el duro y doloroso camino del desarrollo capitalista con todas sus crueles contradicciones. Es evidente que el mejor camino para liquidar el atraso secular y mejorar las condiciones de su vida es el camino no capitalista de desarrollo. Sólo siguiendo esta vía, que naturalmente, también está vinculada con la solución de determinadas contradicciones, los pueblos podrán liberarse de la explotación, la miseria y el hambre.

Como vemos, los marxistas, que se apoyan en la dialéctica, no son en absoluto partidarios de las contradicciones "agudas" y "tajantes" en nombre de esas mismas contradicciones, en nombre de las "exigencias de la dialéctica", como lo imaginan algunos adversarios del marxismo. Los marxistas, y nadie sino ellos, luchan por superar y eliminar definitivamente las contradicciones antagónicas en el desarrollo social.

Cuando en la lucha contra los populistas y reformistas en el movimiento obrero, Lenin subrayaba el significado positivo de las contradicciones agudas de la forma desarrollada de los contrarios sociales y de la lucha entre ellos para el progreso, para el desarrollo social, sólo reflejaba y generalizaba científicamente en sus ideas las condiciones objetivas bajo las cuales *no había ni podía haber otro camino de desarrollo que a través del desenvolvimiento de las contradicciones de la sociedad capitalista.*

Ya hemos indicado que los populistas liberales contraponían el campo de ese entonces a la ciudad capitalista y describían en el espíritu de un optimismo dulzón las bellezas de aquél en razón de que no había las contradicciones flagrantes de la fábrica burguesa. En realidad, como lo mostraba Lenin, en el campo avanzaba a pasos rápidos la diferenciación capitalista y habían surgido y se desarrollaban todas las contradicciones propias del capitalismo. Pero estas contradicciones se hallaban aún encubiertas y ocultas por el gran número de vestigios de las relaciones patriarcales y semifeudales que no permitían que los campesinos percibieran a

su verdadero enemigo y comprendieran contra quién había que luchar.

Comparando las relaciones en el campo y en la fábrica capitalista, Lenin escribía entonces: "Se distinguen... únicamente en que allí vemos "morralla", y aquí, peces gordos; allí vemos la explotación de individuos aislados, y por medios semifeudales y aquí, la explotación de las masas y ya puramente capitalista. Naturalmente, esta segunda explotación es progresiva: el mismo capitalismo que en la aldea se halla poco desarrollado y, por ello va acompañado de la usura, etc., etc., aquí está desarrollado; la misma oposición que hay en el campo, se manifiesta aquí con toda plenitud; aquí, la división es ya completa, y no hay la posibilidad de un planteamiento a medias tintas de la cuestión, ese planteamiento con el que se da por satisfecho el pequeño productor (y su ideólogo), capaz de censurar, sermonear y maldecir al capitalismo, pero incapaz de renunciar a la base misma de ese capitalismo, a la confianza en sus servidores, a los rosados sueños respecto a que «sería mejor sin lucha»... *Aquí* los sueños son ya imposibles, y eso es un gigantesco paso adelante..." ("Obras", t. I, p. 360).

Estas palabras son notables además porque abordan y elucidan una importante ley del conocimiento: es más fácil descubrir la esencia de un fenómeno allí donde las contradicciones ya se han desarrollado y puesto de manifiesto, donde las relaciones han adquirido una forma más o menos desarrollada, si no acabada. El conocimiento de los fenómenos en su forma desarrollada ayuda a comprender la esencia de las relaciones aún no desarrolladas. Por ello, a las palabras antes citadas, Lenin agrega: "El marxista toma esta relación en su forma más desarrollada, que es la quintaesencia de todas las demás formas, e indica al productor la tarea y el objetivo: destruir esa relación y sustituirla por otra" ("Obras", t. I, p. 360). Esas contradicciones y esa oposición social que en el campo se hallan "aún en estado embrionario, reprimido", en las condiciones del capitalismo se perciben, se «perfilan» y «aclaran» plenamente" (Ver "Obras", t. I, p. 323).

Por eso es que Lenin llega a la conclusión de que el interés del productor consiste no en la conciliación sino, por el contrario, en "el desarrollo de la oposición, en el desarrollo de la ciencia de esa oposición" ("Obras", t. I, p. 387).

Lenin plantea el problema de la significación de la forma desarrollada y aguda de las contradicciones también en el ejemplo del movimiento obrero dirigido contra el régimen burgués. Al explicar por qué los obreros rusos están interesados en la "influencia directa" de la burguesía sobre los asuntos del estado en las condiciones de la autocracia zarista con su "cohorte de funcionarios venales y arbitrarios", Lenin mostraba que el entrelazamiento de los órdenes feudal y burgués encubre la oposición social entre los intereses de la burguesía y el proletariado, no permite a la clase obrera salir al camino abierto de la lucha por sus intereses fundamentales.

"Los obreros —escribía en 1895-1896— necesitan la *lucha abierta* contra la clase de los capitalistas para que todo el proletariado ruso pueda ver cuáles son los intereses por los que luchan los obreros y pueda aprender cómo hay que luchar para que las maquinaciones y los designios de la burguesía no queden ocultos en las antecámaras de los príncipes, en las salas de espera de los senadores y ministros o tras las puertas herméticamente cerradas de los ministerios, y aparezcan a la vista de todo el mundo, a fin de que todos y cada uno vean claramente quiénes son, en realidad, los que inspiran la política gubernamental y hacia qué tienden los capitalistas y los terratenientes" ("Obras", t. II, pp. 112-113).

De la citada formulación de Lenin derivan importantes conclusiones de carácter filosófico concernientes a la esencia de la ley de la unidad y lucha de los contrarios. Y la más importante de ellas es la de que las oposiciones agudas, la forma desarrollada de la oposición, en la que dos lados o fuerzas contrarias, mutuamente excluyentes, se contraponen y reaccionan recíprocamente, no constituye una anomalía que no correspondería a la "naturaleza de las cosas". Se creería que es ésta una tesis conocida y elemental de la dialéctica, y que intentar demostrarla equivale a pretender forzar una puerta abierta. Lenin definía la esencia de la dialéctica como teoría del desdoblamiento de lo uno en contrarios que "se excluyen mutuamente" y determinadas relaciones recíprocas. La "forma desarrollada" de la oposición es aquella etapa en el proceso del desenvolvimiento objetivo de las contradicciones en la que éstas, en su movimiento, se depuran de cualquier aditamento y circunstancias accesorias que ocultan la esencia del fenómeno, en la que la lucha de los contrarios sale "al camino abierto" que conduce a la solución de las contradicciones dadas. Así, por ejemplo, en "El Capital", Marx toma la forma desarrollada del capitalismo y sus contradicciones desarrolladas para presentar el modo burgués de producción en su plena esencia y poner al descubierto hasta el fin su verdadera naturaleza, que no admite ninguna posibilidad de encubrir sus contradicciones con "frases sentimentales". Esto no significa que Marx iniciara inmediatamente su análisis de las contradicciones del capitalismo con la forma desarrollada de éstas. No, Marx parte del germen de esas contradicciones e investiga todo su camino de desarrollo, pero lo hace precisamente para llevar su análisis hasta la forma más desarrollada y plena de la oposición y reproducir toda la agudeza y el carácter irreconciliable de las contradicciones de la producción capitalista. Esto, como ya hemos dicho, no sólo corresponde al desarrollo objetivo, sino que es dictado por las leyes del conocimiento, por cuanto en su forma desarrollada la cosa se conoce de un modo más profundo, más "puro", en sus manifestaciones más esenciales.

Entre tanto, los adversarios actuales del marxismo o los aparentes partidarios de la dialéctica afirman que en la naturaleza no hay oposiciones agudas, y que todo intento de clasificar las

oposiciones según el principio de su contraposición "tajante" es casi una traición a la dialéctica. Lo antedicho está relacionado con el problema de la actual "división" del mundo capitalista, anteriormente único, en dos sistemas sociales frontalmente opuestos: el capitalista y el socialista. Los revisionistas afirman que es ésta una clasificación "rígida" que no tiene en cuenta los posibles "grados de transición" entre el capitalismo y el socialismo.

Así, H. Lefebvre, pretende demostrar que el error de esta división en oposiciones agudas, "rígidas" se debe al hecho de que en la dialéctica se introduce ilegítimamente el elemento de las "contradicciones irreconciliables" y que precisamente este hecho acarrea consigo, "con lógica implacable", la "idea de la división absoluta en dos campos".

Lefebvre escribe: "Así, pues, la teoría de los dos campos ha creado sobre todo una amenaza contra el pensamiento verdaderamente dialéctico, vinculado a la vida misma, si no lo ha quebrantado. Esa teoría ha sustituido la dialéctica, concebida como método del análisis y movimiento del pensamiento en las contradicciones captadas y comprendidas, por una lógica rigorista e inconmovible. Ya hemos dicho que con esta concepción desaparecen de la historia y de la contemporaneidad todos los fenómenos intermedios, todas las transiciones graduales y las continuidades relativas"[(25)].

Tal es la manera de los revisionistas contemporáneos —bajo la apariencia de dialéctica— de tergiversar su contenido fundamental, su sentido revolucionario principal. ¿Qué significan las "transiciones graduales" y los "fenómenos intermedios"? Si con ello se entiende que en la naturaleza pueden existir únicamente "continuidades" o "continuidades relativas", esto en modo alguno es compatible con la dialéctica, pues, como ya se ha explicado, el movimiento es la unidad de la continuidad y la discontinuidad. La propia existencia de los contrarios es un hecho que testimonia la discontinuidad, porque toda limitación cualitativa de unas cosas respecto de otras es la expresión de que el desarrollo se produce no sólo de modo continuo, sino también discontinuo, por medio del surgimiento, en forma de saltos, de lo nuevo, de lo opuesto a lo viejo, de lo vivo con respecto a lo inanimado, de unas especies de plantas y animales con respecto a otras, de la conciencia con respecto a la materia no consciente, de unas formaciones sociales con respecto a otras, etc. La continuidad no consiste en absoluto en que un fenómeno pase a su contrario sólo mediante las transiciones graduales, a través de un gran número de "eslabones intermedios", que reducen a la nada cualesquiera contradicciones incluidas las agudas. En el caso dado, la continuidad consiste en el hecho mismo del *tránsito* de un contrario al otro, tránsito que en modo alguno elimina y borra el límite

(25) Citado según el artículo publicado en la revista polaca "Twòzezose", 1957, Nº 4, p. 15.

cualitativo existente entre los contrarios. Es indudable que el tránsito del feudalismo al capitalismo y de éste al socialismo enlaza en la cadena única, sujeta a leyes y continua, del desarrollo a los diferentes organismos sociales. Pero este período no elimina la aguda oposición entre ellos, su discontinuidad en cuanto "nodos" cualitativamente diferentes en la historia de la humanidad.

Cuál era la actitud de Lenin hacia la idea del "tránsito gradual" y de los "eslabones intermedios" que supuestamente niegan toda oposición aguda, lo pone de manifiesto su crítica de viejos revisionistas tales como Kautsky, Vandervelde y otros. En el libro "La revolución proletaria y el renegado Kautsky" Lenin muestra que el carácter "absoluto" de las afirmaciones, la exactitud y determinación de los juicios no son un rasgo ajeno a la dialéctica. Por el contrario, Lenin lucha contra la vaguedad e indeterminación, que no caracteriza a la dialéctica, sino a la sofística y al eclecticismo. A diferencia de éstos, dice, la dialéctica es concreta y determinada. Cuando Vandervelde afirmaba que entre los estados capitalista y socialista, es decir, entre dos oposiciones agudas, "hay muchos grados de transición" (como se ve, la historia se repite y los revisionistas contemporáneos repiten literalmente a sus predecesores), Lenin le respondía: "La dialéctica niega las verdades absolutas, explica la sucesión de los contrarios y la significación de las crisis en la historia. El ecléctico no quiere afirmaciones «demasiado absolutas», para pasar de contrabando su deseo pequeñoburgués y filisteo de sustituir la revolución por los «*grados de transición*»" ("Obras", t. XXVIII, pp. 299-300).

Hay en realidad un tránsito, un "grado de transición" entre el estado capitalista y el socialista —dice Lenin—, es la revolución. Pero los revisionistas se niegan a reconocer tal "grado de transición". Sólo admiten las formas intermedias y mediadoras que tienen el carácter de un cambio puramente cuantitativo.

La dialéctica también reconoce las transiciones. Sin transiciones no hay desarrollo. Pero, en primer lugar, las transiciones, como ya se ha indicado, significan siempre saltos. Y, en segundo lugar, la dialéctica exige el *análisis concreto* de las formas del tránsito. En razón de su importancia y actualidad examinaremos especialmente este problema en el siguiente apartado de este capítulo. Ahora señalaremos, empero, que no siempre ni en todos los casos el tránsito se halla vinculado a formas de transición y grados intermedios. Allí donde existen y pueden existir, es preciso tenerlos en cuenta y analizarlos. La dialéctica reconoce indudablemente los grados y eslabones intermedios y mediadores entre estados cualitativos diferentes. Pero todo el quid reside en que los filósofos burgueses y los revisionistas los buscan allí donde no existen ni pueden existir con el fin de atenuar una contradicción aguda y extraer conclusiones antirrevolucionarias. Por ejemplo, refiriéndose al capitalismo monopolista de estado y al socialismo,

Lenin muestra que entre ellos no hay ni puede haber ningún grado intermedio. "...El capitalismo monopolista de estado —escribía— es la preparación *material* más completa para el socialismo, su *antesala*, un peldaño de la escalera histórica entre el cual y el peldaño llamado socialismo *no hay ningún peldaño intermedio*" ("Obras", t. XXV, p. 333).

Esta indicación leninista parece que hubiera sido realizada especialmente para refutar las invenciones de los revisionistas contemporáneos que no tienen escrúpulos en remitirse hipócritamente a Lenin con el propósito de confirmar sus conclusiones.

En esto precisamente consiste, según Lenin, la sustitución de la dialéctica revolucionaria por la sofística y el eclecticismo reaccionario que, con los razonamientos acerca de las "formas de transición" y de los "grados intermedios", quieren borrar toda contradicción determinada, concreta, real y, en una sociedad antagónica, inevitable y aguda.

"La dialéctica —indicaba Lenin— es concreta y revolucionaria, distingue el «tránsito» de la dictadura de una clase a la de otra clase, del «tránsito» del estado proletario democrático al no-Estado («extinción del Estado»). ¡El eclecticismo y la sofística de los Kautsky y Vandervelde borran, para complacer a la burguesía, todo lo concreto y preciso en la lucha de clases, sustituyéndolo por el concepto general de «tránsito», en el que se puede ocultar (y en el que las *nueve décimas partes de los socialdemócratas* oficiales de nuestra época *ocultan*) la renuncia a la revolución!" ("Obras", t. XXVIII, p. 300).

Las contradicciones como "necesidad de la transformación en una forma superior". El romanticismo reaccionario contemporáneo. Las palabras entre comillas pertenecen a Lenin y expresan uno de los aspectos más importantes y fundamentales de la doctrina dialéctica sobre las contradicciones. Ya hemos indicado que en cuanto aparecen las contradicciones y hay un medio nutricio para su existencia y desenvolvimiento, *sólo* el desarrollo de esas contradicciones es el fundamento del progreso social y, por el contrario, el intento de cerrarles artificialmente el paso —lo que es absolutamente imposible— constituye la expresión de un pensamiento y un enfoque reaccionarios de la realidad, una concepción del desarrollo desde el punto de vista del *pasado* y no del futuro.

Desde este ángulo también tiene gran importancia la elaboración llevada a cabo por Lenin (quien desarrolló este aspecto de la dialéctica siguiendo a Marx y Engels) de la tesis acerca de que las contradicciones son expresión y manifestación de la exigencia, de la necesidad objetiva de la transformación en una forma superior. (Ver "Obras", t. IV, p. 146).

Esta tesis, que tiene una significación cardinal, de principio, Lenin la repite frecuentemente. En el artículo "Observación sobre el problema de la teoría de los mercados", escribe: "El desarrollo del capitalismo no puede efectuarse de otro modo que a través de una serie de contradicciones, sólo la indicación de esas

contradicciones nos explica el carácter histórico-transitorio del capitalismo, las condiciones y las causas de su tendencia a pasar a una forma superior" ("Obras", t. IV, p. 46).

La esencia de esta tesis consiste en lo siguiente: las contradicciones no surgen en las cosas y fenómenos de un modo casual y, desde luego, no son las contradicciones de una doctrina o del razonamiento. Dado que los fenómenos y cosas se encuentran en un estado de desarrollo, de movimiento, inevitablemente surgen en ellos aspectos, tendencias y fuerzas que provocan discordancias internas entre lo que nace y lo que existe, entre lo nuevo y lo viejo, etc. Por ejemplo, cuando en los marcos de la sociedad feudal se desarrollaron las fuerzas productivas, éstas entraron en discordancia inevitable con las formas de la propiedad feudal, formas que empezaban a frenar el desarrollo de las fuerzas productivas. La solución de esta contradicción se expresó en la aparición y en la victoria del régimen capitalista. Éste, como se sabe, abrió ancho espacio al desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Pero, al mismo tiempo, acarreó contradicciones nuevas, específicas, diferentes de las correspondientes a la vieja sociedad. Ellas también significan la necesidad del tránsito a una *forma superior* por cuanto engendran una discordancia dentro del todo que, en un determinado grado de desarrollo, hace imposible su existencia, es decir, la existencia del capitalismo.

Son contradicciones objetivas, inevitables y, por ello, *sólo* su desenvolvimiento pleno, que agote todas las *posibilidades* de la forma histórica dada, es el único camino que hace posible el desarrollo. En rigor esto era lo que tenía presente Marx cuando indicaba que "el único camino histórico por el cual pueden destruirse y transformarse las contradicciones de una forma histórica de producción es el desarrollo de esas mismas contradicciones[26].

Si no se comprenden y reconocen estas leyes (que afectan, claro está, no sólo a la sociedad, sino también a la naturaleza, por ejemplo, al desarrollo de la naturaleza viva) se cae inevitablemente en un punto de vista reaccionario y en la defensa de las formas caducas contra las formas nuevas, más progresivas.

Desde este punto de vista ofrece gran interés la obra de Lenin "Caracterización del romanticismo económico" que ya hemos mencionado. En este trabajo, precisamente desde las posiciones de la doctrina de la dialéctica sobre el desarrollo de las contradicciones como único camino de tránsito a una forma superior, examina una de las teorías utópicas pequeñoburguesas. Se trata de la crítica de la teoría económica de Sismondi. Como se sabe, este economista francés, que había desempeñado un cierto papel positivo en el desarrollo de la ciencia económica y puesto al descubierto algunas lacras esenciales del modo capitalista de producción, hizo una crítica de éste que llama a retroceder y no a avanzar, no a marchar hacia formas superiores, sino inferiores. Y una

(26) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras", t. XXIII, p. 499.

de las causas de ese enfoque era precisamente la incomprensión de que sólo el desarrollo de las contradicciones del capitalismo prepara la solución de ellas.

Sismondi pensaba que el principal mal de este régimen residía en que se funda en la falta de correspondencia entre la producción y el consumo. Por cuanto la producción supera al consumo y éste se rezaga en virtud de la ruina de los pequeños productores, de la miserable situación de la masa de la población, ante la sociedad capitalista surge el insoluble problema de la realización de los productos excedentes. De aquí surgen las crisis económicas. El desarrollo del capitalismo, que va unido al incremento de la producción y, por lo tanto, al aumento de los productos que no encuentran mercado, cae en un callejón sin salida. La solución, según Sismondi, estriba en una distribución más justa de los bienes, en la igualdad de los productores. La producción, afirmaba, debe seguir al consumo, uno y otro deben hallarse en correspondencia. Puesto que el capitalismo significa una desigualdad flagrante de ingresos, hay que eliminar este mal.

De esta concepción derivaban determinadas medidas prácticas que, según Sismondi, podían superar el atolladero al que el modo capitalista de producción ha llevado a la sociedad. Estas medidas eran la limitación del desarrollo de la técnica y de las fuerzas productivas en general, la conservación de la pequeña producción, el retorno de los obreros a la situación de pequeños propietarios, etc.

Y precisamente a esas concepciones, Lenin, en el trabajo antes mencionado, somete a un interesante y profundo análisis, no sólo económico, sino también metodológico. Lenin demuestra que Sismondi señalaba con acierto una de las contradicciones del capitalismo: al aumentar la riqueza, los pequeños productores se arruinan y empeora la situación de los obreros. Sin embargo, indica Lenin, en lugar de "un análisis ulterior... se pone a discurrir acerca de lo indeseable de las contradicciones en general" ("Obras", t. II, p. 119). Dicho de otro modo, en lugar de tomar como fundamento del análisis ésta y otras contradicciones del capitalismo, de investigar su desarrollo y tendencia, la dirección de ese desarrollo, Sismondi discurría acerca de la ilegitimidad, de la injusticia, del desarrollo "inarmónico" de la riqueza.

"El bueno de Sismondi —escribe Lenin— piensa (lo mismo que nuestros populistas) que un desarrollo «inarmónico» no es desarrollo, que esa desarmonía no constituye la ley de un régimen determinado de economía social y de su movimiento, sino un «error» del legislador, etc,; que por parte de los gobiernos europeos, es la imitación artificiosa de Inglaterra que siguió un camino falso" ("Obras", t. II, p. 128).

No habremos de citar aquí en detalle la argumentación de Lenin que destruye toda la construcción de Sismondi, sus afirmaciones de que, con el desarrollo del capitalismo, se reduce el mercado, de que los productos no pueden ser realizados, su identificación del valor del producto social con la renta nacional,

etc. Todo ello es algo muy sabido, y el lector puede conocer por sí mismo la crítica leninista. Para nuestros propósitos, es particularmente importante señalar la crítica de la teoría de las crisis de Sismondi. Según esta teoría, la contradicción principal que engendra las crisis es la falta de correspondencia entre la producción y el consumo, mejor dicho, el bajo consumo de los obreros y la masa de la población. Marx puso de manifiesto la inconsistencia de esa teoría. Sin duda, la contradicción dada existe y desempeña un determinado papel en el origen de la crisis, pero por sí misma no puede explicarlas ni constituye su base y fuente principal. El subconsumo existía también desde antes y, sin embargo, no conducía a las crisis. Su causa real es la contradicción fundamental del modo capitalista de producción; la contradicción entre el carácter social de la producción y la forma capitalista privada de la apropiación. De esta contradicción derivan todas las demás, incluida la indicada por Sismondi entre la tendencia al crecimiento ilimitado de la producción y el bajo nivel del consumo.

En su análisis del error de Sismondi, Lenin muestra toda la importancia de la diferencia existente entre estas dos teorías de las crisis. Y aquí también se pone de relieve la inmensa significación de principio de la tesis de la dialéctica acerca de las contradicciones como expresión de la necesidad del tránsito a una forma superior y sobre su desarrollo y solución como fuente de ese tránsito. La importancia de esa distinción consiste, según Lenin, en que si se adopta el punto de vista de la teoría de Sismondi, es inevitable llegar a la conclusión de que la realidad y sus tendencias objetivas son un "error", que en el camino del desarrollo de la realidad no hay soluciones y el pensamiento debe buscar otras vías no dimanantes de esa realidad. Es ésta una posición idealista, así como metafísica, que impulsa a inventar recetas subjetivas para la salvación del hombre.

Por el contrario, la teoría marxista de las crisis no se aparta un solo instante del terreno de la propia realidad objetiva. Esta teoría no exige lamentaciones en torno a lo "indeseable" de las contradicciones, sino el análisis del desarrollo de esas contradicciones que crean las premisas para el tránsito a una forma superior, socialista. Ella muestra cómo a partir del desarrollo universal e inarmónico, inevitable sobre la base del capitalismo, crecen las fuerzas productivas de la sociedad, se desenvuelve la técnica, se acrecienta el poder del hombre sobre la naturaleza y se prepara así el desarrollo multilateral y armónico de la sociedad humana sobre una nueva base económica, bajo un régimen nuevo. El desarrollo de la contradicción fundamental, entre el carácter social de la producción y la forma capitalista de la apropiación, conduce a que la producción vaya adquiriendo un carácter cada vez más social. Por lo tanto, la única solución —*no inventada, sino creada y preparada por el desarrollo de las propias contradicciones de la realidad*— consiste en hacer que las formas de la apropiación sean tan sociales como la producción.

El siguiente fragmento de la mencionada obra de Lenin tiene tanta importancia e interés desde el punto de vista metodológico que, pese a su extensión, lo citaremos por entero:

"Comprendemos cabalmente por qué nuestros románticos rusos hacen tantos esfuerzos para borrar las diferencias entre las dos mencionadas teorías de las crisis. Ello se debe a que, con estas teorías se hallan vinculadas, del modo más íntimo y directo, actitudes fundamentalmente diferentes hacia el capitalismo. En efecto, si explicamos las crisis por la imposibilidad de realizar los productos, por la contradicción entre la producción y el consumo, llegamos de ese modo a la negación de la realidad, de la conveniencia del camino que sigue el capitalismo, declaramos que es «falso» y emprendemos la búsqueda de «otros caminos». Si de esta contradicción deducimos las crisis, debemos pensar que, cuanto más se desarrolle, *tanto más difícil* será encontrarle una salida y ya hemos visto con cuánta ingenuidad había expresado Sismondi precisamente esta opinión, al decir que si el capital se acumula lentamente, el capitalismo es soportable; pero, deviene insoportable si lo hace con rapidez. Por el contrario, si explicamos las crisis por la contradicción entre el carácter social de la producción y el carácter individual de la apropiación, reconocemos con ello la realidad y el carácter progresivo del camino capitalista, rechazando, por considerarlo un romanticismo absurdo, la búsqueda de «otros caminos». Reconocemos así que cuanto más se desarrolla esta contradicción, *tanto más fácil* es encontrarle una salida, y que esta salida consiste precisamente en el desarrollo del régimen dado" ("Obras", t. II, p. 156).

Este fragmento es interesante además porque muestra en acción el principio de la dialéctica que con tanta insistencia promueve Lenin en los "Cuadernos filosóficos": "... el *desarrollo*... de la cosa (*respective* del fenómeno), su propio movimiento, su propia vida" ("Obras", t. XXXVIII, p. 214). Según Lenin, es ésta una de las principales exigencias de la dialéctica —considerar la cosa misma, el fenómeno mismo, su propio movimiento, impulsado por la lucha de las contradicciones internas.

La crítica leninista de Sismondi y en general de todo romanticismo reaccionario culmina con el llamado a investigar los fenómenos no mediante la búsqueda de modelos en las "ruinas", en "los viejos regímenes y tradiciones que no corresponden en absoluto a las condiciones económicas que se han modificado" ("Obras", t. II, p. 219), sino "*por medio* de las tendencias del desarrollo moderno" ("Obras", t. II, p. 221).

Ya hemos indicado que el espíritu de este romanticismo reaccionario al cual Lenin sometió a una crítica tan implacable, vive también hoy y en ello reside la actualidad de esa crítica. En la filosofía burguesa moderna existen muchas corrientes que, ante las crecientes contradicciones del capitalismo agonizante, vuelven sus miradas hacia atrás, hacia el pasado. Esas corrientes no ven ni quieren ver que estas contradicciones expresan la exigencia y la necesidad del tránsito a formas sociales superiores, aunque

ese tránsito se cumple con fuerza irresistible. En el desarrollo de la técnica, que representa una enorme fuerza liberadora para el hombre, si no se la utiliza con fines de guerra y para multiplicar las ganancias capitalistas, sino en interés de los hombres, ven el "fin del mundo", una amenaza contra la civilización. Y con nostalgia miran hacia atrás, buscando los ideales en el pasado.

El desarrollo de la técnica, el descubrimiento de la energía atómica, los vuelos cósmicos, etc., son manifestaciones de la indetenible tendencia objetiva dimanante de toda la esencia de la actual etapa en la historia universal de la humanidad. La pretensión de impedir con invocaciones este proceso es un intento tan absurdo como el afán de los viejos románticos de detener el desarrollo del capitalismo. Es indudable que en las condiciones del capitalismo la técnica se desarrolla y aplica de modo unilateral y con no poca frecuencia monstruoso, pero, para emplear la expresión de Lenin, en el caso dado el desarrollo unilateral también es desarrollo. Las contradicciones vinculadas con el desarrollo técnico, son también "la necesidad del tránsito a una forma superior", es decir, a un desarrollo de la técnica en el que desaparece su unilateralidad, en el que de factor esclavizador del hombre, la técnica se convierte en factor de su emancipación de las necesidades materiales, del trabajo físico pesado, en el que esa técnica toma a su cargo (como lo hacen ya las máquinas cibernéticas) la ejecución de muchas funciones, que embrutecen y entorpecen al hombre. La tendencia al desarrollo de la técnica se acentuará y no se debilitará en el futuro, y ello no es un mal sino un bien para la humanidad. Pero el problema reside sólc en que ha llegado el momento en que se requiere la solución de contradicciones cuya existencia explica muchos aspectos negativos del actual desarrollo y utilización de la técnica. En cambio, los románticos reaccionarios de la época de la energía atómica exigen otra cosa; detener, frenar el curso de la historia.

Por el espíritu del romanticismo reaccionario, pero en este caso pequeñoburgués, están impregnadas también las apreciaciones que del desarrollo económico moderno se ofrecen en algunos programas de los partidos socialdemócratas. Por ejemplo, en el nuevo programa del partido socialdemócrata de Alemania Occidental, se subraya el peligro que representan las formas de las grandes organizaciones económicas monopolistas. Lo antedicho, naturalmente, no tendría nada de malo si de la caracterización dada no se infirieran conclusiones que falsean las tendencias objetivas del desarrollo, si esta crítica se orientara hacia el avance, y no hacia el retroceso. En cambio, el programa contiene una crítica puramente "romántica" de los grandes monopolios. Se reconoce el incremento de la concentración de la producción, pero no se extrae una conclusión en correspondencia con las tendencias y exigencias objetivas del desarrollo, es decir, la necesidad del tránsito de la gran propiedad social a manos del pueblo, del estado socialista. Por el contrario, en el programa se pone el acento en que *toda* forma de gran economía centralizada es un mal y un peligro. Se

señala que "donde existen grandes empresas no hay libertad de competencia". De aquí se saca prácticamente la conclusión: "El estado y la sociedad no deben (?!) ser el botín de los intereses de grupos poderosos".

"No deben": en estas palabras reside toda la sal de este enfoque típicamente romántico de la realidad. Los líderes de derecha de la socialdemocracia pretenden hacer creer a las masas que se puede asegurar a la sociedad contra los atentados de los grandes monopolios, con invocaciones verbales, sin destruir las bases y raíces capitalistas de su existencia. Naturalmente, las medidas parciales adoptadas en los marcos del régimen burgués contra el ataque de los grandes monopolios a los trabajadores son absolutamente legítimas y necesarias. Pero en el programa no se trata de esas medidas, sino de un plan de "reorganización" de la sociedad y esto, según el programa, no afecta en lo más mínimo la existencia de los monopolios capitalistas; el programa exige sólo la restricción de las fuerzas de las grandes empresas y esa restricción es proclamada la tarea central de la "política económica libre".

Además, en el programa se indica la necesidad de fortalecer por todos los medios las empresas pequeñas y medias a fin de que puedan sostenerse y luchar contra los grandes monopolios. En cuanto a la propiedad social, que se admite sólo en proporciones muy limitadas, en el programa se plantea la exigencia de descentralizarla y pasarla a la autogestión, pues la gran economía es en principio nociva e inadmisible; se proclama como ideal el movimiento hacia atrás, hacia los buenos viejos tiempos en que la libre competencia reinaba en la economía capitalista.

Una vez más, las contradicciones de la sociedad burguesa moderna con sus tendencias capitalistas de estado, son consideradas no como la necesidad del tránsito a una forma superior sobre la base de la economía social objetivamente necesaria y en desarrollo, sino como un motivo para razonamientos acerca de lo "indeseable" de las grandes economías y lo "deseable" del fortalecimiento de las pequeñas y medias.

Tales son algunos rasgos del "romanticismo económico" actual basado (si se considera sólo el aspecto teórico del problema), en el mismo vicio metodológico ya puesto de manifiesto por Lenin: la incomprensión (y el desconocimiento consciente) de que las contradicciones expresan las condiciones y las causas de la tendencia objetiva de lo existente a "pasar a una forma superior".

4. Dialéctica de los tránsitos de los fenómenos a su contrario. Contrarios "abstractos" y contrarios "concretos"

Desarrollando de modo creador el problema de la unidad y lucha de los contrarios, Lenin atribuye gran importancia al problema del *tránsito* de los fenómenos a su contrario. Y esto es natural porque, como ya hemos señalado, la oposición significa la

necesidad del tránsito a una forma superior. La lucha de los contrarios conduce, con sujeción a leyes, al tránsito de los fenómenos a otra calidad.

Por eso es que en su esbozo de los "elementos de la dialéctica", en calidad de una de las facetas o aspectos del proceso dialéctico del desarrollo, promueve el momento del tránsito: "...no sólo la unidad de los contrarios, sino el *tránsito* de *cada* determinación, cualidad, rasgo, aspecto, propiedad, a *cada* otro (¿a su contrario?) ("Obras", t. XXXVIII, p. 214). "...si todo se desarrolla —dice más adelante— significa que todo pasa de lo uno a lo otro..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 251).

Los "tránsitos", los "tránsitos recíprocos", las "transiciones": esto es lo que subraya Lenin cuando habla de las contradicciones del desarrollo. Considera los tránsitos como algo que se enlaza en una unidad, en la cadena, conforme a leyes, del desarrollo. Dos problemas tienen a este respecto gran importancia. El primero ya fue examinado antes en relación con otros aspectos de la ley de la unidad de los contrarios. Nos referimos al problema de que los tránsitos de los fenómenos a su contrario no borran las diferencias cualitativas entre los contrarios. Esto se había visto en el ejemplo del planteamiento leninista del problema tocante al tránsito del estado capitalista al socialista. Como lo mostramos, Lenin se pronunciaba categóricamente contra que, so pretexto del tránsito de lo uno a lo otro, se velaran su diferencias cualitativas fundamentales, el hecho de que son contrarios polares. Pese a toda la flexibilidad de los contrarios en la realidad misma y a toda la condicionalidad de los límites existentes entre ellos, son contrarios, y con ninguna "forma de transición" u otros medios es posible borrar las diferencias cualitativas existentes entre ellos.

Así se explica el hecho de que Lenin, que exigía la flexibilidad de los conceptos, una flexibilidad que llega hasta la identidad de los contrarios, luchara al mismo tiempo contra la sofística que, según su expresión, aplica la flexibilidad de modo subjetivo y arbitrario, prescindiendo de las leyes objetivas y desconociendo las diferencias cualitativas entre los contrarios. Desde este punto de vista, basta recordar la lucha de Lenin contra Piatakov, Rosa Luxemburgo y otros en torno al problema del movimiento de liberación nacional en el período del imperialismo, de la posibilidad de transformar la guerra nacional en guerra imperialista, etc. Como es sabido, Lenin no negaba la posibilidad, en ciertas condiciones, del tránsito de la guerra nacional a guerra imperialista (así como a la inversa), pero sobre esta base no borraba las diferencias cualitativas entre esos contrarios como lo hacía Luxemburgo.

Si los tránsitos de los contrarios del uno al otro se presentan como la ausencia de diferencias cualitativas entre sí, caduca entonces la necesidad de los saltos en el desarrollo. Esto era lo que tenía en cuenta Lenin cuando, criticando a Kautsky, Vandervelde y otros, decía que con los razonamientos acerca de las transiciones se ocultaba la tendencia a negar la necesidad de las revoluciones.

En lo expuesto reside, a nuestro juicio, el profundo sentido de la conocida tesis de Lenin acerca de que la flexibilidad de los conceptos aplicada de modo subjetivo es igual a eclecticismo y sofística, que sólo la flexibilidad aplicada de modo objetivo refleja correctamente la multilateralidad y la unidad del mundo material y de su desarrollo.

Por lo tanto, el concepto de tránsito es expresión del aspecto de la ley de unidad y lucha de los contrarios consistente en que los contrarios no son esencias inmovilizadas y petrificadas, sino que se desarrollan y, en ciertas condiciones, se transforman el uno en el otro.

El segundo problema relacionado con el problema de los tránsitos es el de la diversidad de sus formas. No nos equivocaremos si decimos que Lenin concedía a este problema una importancia excepcionalmente grande. Desde su punto de vista, no basta establecer la necesidad de los tránsitos de lo uno a lo otro. Toda la dificultad estriba en saber descubrir, revelar las formas concretas de ese tránsito. En Lenin encontramos riquísimos pensamientos acerca de este problema. Y ello no puede causar asombro porque él y el Partido bolchevique que dirigía tuvieron que resolver en la práctica muy complejas tareas vinculadas con diversos tránsitos: de la revolución democrático-burguesa a la revolución socialista, de la guerra imperialista a la guerra civil, de la política del comunismo de guerra a la llamada nueva política económica (NEP), el tránsito de millones y millones de campesinos de la pequeña economía privada a las formas de la cooperación socialista, etc. Al resolver estas tareas prácticas, Lenin ponía al descubierto y generalizaba toda la complejidad de la dialéctica objetiva de los tránsitos, combatiendo contra todo clisé, contra una concepción sin vida y monocroma de la esencia de los tránsitos de unos fenómenos a otros.

Como punto de partida para enfocar acertadamente el problema tocante a la diversidad de las formas de los tránsitos, aparece en Lenin la exigencia de tomar y considerar los contrarios no como contrarios *abstractos*, sino como *concretos*, en el cuadro de condiciones históricas determinadas. El análisis concreto de los contrarios concretos es para Lenin la condición decisiva que permite comprender también las formas concretas de los tránsitos de unos fenómenos a otros. Lenin combate enérgicamente contra un enfoque basado en la contraposición abstracta de los contrarios. Subraya reiteradamente que todo fenómeno, todo proceso son fenómenos y procesos vivos, que en ningún proceso vivo, revestido de carne y hueso, de la realidad, existe la oposición abstracta de los aspectos contradictorios. Sobre este problema vuelve infatigablemente en una serie de sus artículos. En "Las tareas inmediatas del poder soviético", dice que desde el punto de vista de muchos que desean considerarse socialistas, toda la originalidad de la situación de la Rusia soviética consiste en que la gente se ha acostumbrado a contraponer de modo abstracto el

capitalismo al socialismo intercalando entre uno y otro, con aire grave, la palabra "salto".

Pero nada hay más fácil que esa contraposición abstracta del capitalismo al socialismo. La realidad es mucho más complicada y difícil, constituye algo mucho más complejo de lo que los hombres desearían. Ni en la naturaleza ni en la sociedad hay contrarios "puros", abstractos. Las contradicciones reales en la sociedad se expresan en determinadas relaciones sociales, en la lucha entre determinadas estructuras económico-sociales; la lucha por el tránsito del capitalismo al socialismo se manifiesta de igual modo en formas económicas y políticas completamente concretas, condicionadas por la situación concreta, por la correlación de las clases y por un gran número de otras condiciones. Es fácil hablar de la oposición entre el capitalismo y el socialismo en general, pero ¿cómo es la contradicción concreta, viva, real, no libresca?

A este respecto es interesante recordar la discusión sostenida entre el partido con Lenin al frente y los "comunistas de izquierda", sobre problemas cardinales de la construcción socialista, del tránsito del capitalismo al socialismo, en 1918, cuando al parecer, se había iniciado un período pacífico de desarrollo y el pueblo podría abocarse al trabajo creador. Los "comunistas de izquierda" sabían que la tarea consistía en el tránsito del capitalismo al socialismo, pero no iban más allá de la contraposición abstracta de estos contrarios. Ellos, escribía Lenin, se limitan a la "contraposición abstracta del «capitalismo» al «socialismo» sin reflexionar sobre las formas y etapas concretas de este tránsito hoy en nuestro país" ("Obras", t. XXVII, p. 308). Esta concepción abstracta de las contradicciones tampoco permitía comprender las formas concretas del tránsito al socialismo. La esencia del problema residía en saber precisamente cuáles son las formas reales del tránsito que aseguran la construcción victoriosa del socialismo y cuáles son las contradicciones *concretas fundamentales* que hay que resolver para este fin; sólo después de resolver con precisión y claridad este problema se podía trazar una perspectiva clara, un camino claro. Y Lenin, al poner implacablemente al desnudo la esencia pequeñoburguesa de las frases sonoras de los "comunistas de izquierda" y al refutar sus planteamientos abstractos del problema, ofrece un modelo de análisis concreto de la situación extraordinariamente compleja, que existía en la Rusia de 1918, del complicado entrelazamiento de las contradicciones y destaca las contradicciones más importantes y decisivas en esas condiciones.

Lenin analiza en detalle los elementos de las diferentes estructuras económico-sociales existentes en la Rusia de ese período, y enumera cinco de ellas: 1) la economía patriarcal, 2) la pequeña producción mercantil, 3) el capitalismo de economía privada, 4) el capitalismo de estado y 5) el socialismo. Precisamente en este abigarramiento, en el entrelazamiento de diferentes tipos de estructuras económico-sociales, veía la peculiaridad de la Rusia Soviética de aquel entonces. ¿Se podía en estas condiciones plan-

tear de modo abstracto el problema de la lucha del socialismo contra el capitalismo?

Sólo después de haber analizado las estructuras económico-sociales y establecido cuál de ellas predominaba en el país, Lenin plantea el problema de las contradicciones concretas decisivas en este período. "¿Entre quiénes se libra esta lucha, hablando en términos de categorías económicas como la de capitalismo de estado? ¿Entre el 4º y 5º grado, en el orden que acabo de enumerar? Por supuesto que no. No es el capitalismo de estado el que lucha aquí contra el socialismo, sino que la pequeña burguesía más el capitalismo de economía privada juntos, en común, luchan a la vez contra el capitalismo de estado y contra el socialismo. La pequeña burguesía se resiste a *toda* intervención estatal, a toda contabilidad y control, tanto capitalista de estado como socialista de estado" ("Obras", t. XXVII, p. 303). Sin comprender esto, los "comunistas de izquierda" ponían de manifiesto su espíritu pequeñoburgués "precisamente en el hecho de que *no consideran* al elemento pequeñoburgués como el *principal enemigo* del socialismo en nuestro país" ("Obras", t. XXVII, p. 302). Los "comunistas de izquierda" sólo de palabra eran enemigos de la pequeña burguesía, "pero de hecho sólo a ella ayudan, sólo a ella sirven, sólo su punto de vista expresan cuando combaten —*¡¡en abril de 1918!!*— contra... «el capitalismo de estado»" ("Obras", t. XXVII, p. 304).

Este episodio de la historia de nuestro Partido, de su lucha contra el oportunismo de "izquierda" es un notable y brillante ejemplo de dialéctica leninista, de penetración leninista en la esencia de la realidad, de aplicación concreta de la ley dialéctica de la unidad y lucha de los contrarios.

El problema se planteaba entonces en torno al tránsito del capitalismo al socialismo. Y, naturalmente, el capitalismo y el socialismo eran los contrarios fundamentales. Pero Lenin luchaba contra la contraposición abstracta de estos contrarios en razón de que ella no permitía comprender cuáles eran las manifestaciones *concretas* de esa oposición fundamental en la *situación concreta dada*. Y su análisis demostraba —por más que parezca paradójico—, que la contradicción entre el socialismo más el capitalismo de estado, por una parte, y la pequeña burguesía más el capitalismo basado en la propiedad privada, por otra, era esa manifestación concreta, la expresión de esta oposición fundamental en las condiciones del dominio de la propiedad y del elemento pequeñoburgueses. Precisamente no eran éstos contrarios "abstractos", sino "concretos", y el establecimiento de este hecho permitió señalar también las formas concretas, (y, de nuevo no abstractas) del tránsito del capitalismo al socialismo. Lenin pensaba con razón que el capitalismo de estado, admitido limitadamente bajo el control del estado socialista, podía y debía facilitar la socialización de la producción y la implantación de la contabilidad y la planificación en el desarrollo económico del país.

Las intervenciones sobre los más diversos problemas que Lenin realizara en ese período pueden servir como modelo de planteamiento concreto del problema referente al tránsito dialéctico. Por ejemplo, en el discurso pronunciado en el I Congreso de Consejos de la Economía Nacional, Lenin plantea el problema de la utilización de los especialistas y de la cultura burgueses, de la transformación de todos los conocimientos acumulados en un instrumento de la construcción del socialismo. Y subraya una vez más la insuficiencia de las "fórmulas generales", de la "contraposición abstracta", etc.

"De los muchos socialistas que escribieron sobre el tema —decía— no puedo recordar una sola obra socialista que yo conozca, ni una sola opinión de algún socialista prominente sobre la futura sociedad socialista en la que se haya señalado las dificultades concretas, prácticas, que se plantearán a la clase obrera luego de la toma del poder, cuando se proponga la tarea de transformar, de instrumento del capitalismo en instrumento del socialismo, esa riquísima reserva, para nosotros inevitablemente necesaria desde el punto de vista histórico, de cultura, conocimientos y técnica acumulada por el capitalismo. Es ésta una tarea fácil en la fórmula general, en la contraposición abstracta, pero enormemente difícil en la lucha contra el capitalismo, que no muere súbitamente, sino que se resiste, tanto más furiosamente cuanto más cerca se halla de la muerte" ("Obras", t. XXVII, p. 376).

Con toda la pasión del revolucionario proletario Lenin fustiga siempre y en todas partes el enfoque libresco de tal o cual problema práctico. Hace descender la teoría desde las alturas de las abstracciones frías y sin vida a la tierra pecadora y exige la solución concreta del problema. En la "fórmula general", en la "contraposición abstracta" se comprende la tarea de transformar los conocimientos acumulados por la burguesía. En la vida real, en cambio, todo ello es más complejo y difícil.

Pero de un modo particularmente brillante e incomparable se pone de manifiesto esta particularidad de la dialéctica leninista, que ya el propio Lenin definía como "concreción", "determinación", en oposición al eclecticismo y a la vaguedad del modo metafísico de pensar, en sus obras del período del tránsito a la nueva política económica (1921). Es difícil expresar y trasmitir toda la riqueza del método dialéctico de pensar, del modo sutil y verdaderamente afiligranado de analizar toda la complejidad de la realidad que contienen estos trabajos de Lenin.

El plan del tránsito al socialismo, trazado por Lenin en 1918, como es sabido, no pudo ser realizado debido a la guerra civil y a la intervención extranjera. Sólo en 1920 - 1921 se inició un prolongado período de construcción socialista pacífica. Y de nuevo surgió aquel mismo problema del tránsito del capitalismo al socialismo. Los viejos procedimientos y métodos, que habían hallado expresión en la política del "comunismo de guerra", habían caducado y debían ser sustituidos por procedimientos y métodos nue-

vos. Al comprobar este hecho, Lenin afirma una y otra vez: "Y la dificultad reside aquí en la forma del tránsito" ("Obras", t. XXXIII, p. 88).

Intentaremos investigar el curso del pensamiento leninista y poner de manifiesto el hilo fundamental del análisis dialéctico que condujo a descubrir la única forma posible que garantizaba una exitosa construcción socialista. Esto tiene interés e importancia no sólo porque se ofrece una vez más la posibilidad de trabar conocimiento con un instructivo ejemplo del movimiento dialéctico del pensamiento hacia la verdad, sino también en razón de que este análisis leninista aparejó como resultado el descubrimiento de las leyes esenciales *generales* del tránsito al socialismo. Lo que en la historia entró con el nombre de NEP, se ha convertido, en una u otra forma, en la política general aplicada, como lo testimonia la experiencia de los países de democracia popular, por todos los países que construyen el socialismo.

Lenin plantea ante todo el problema general de la diversidad de formas del tránsito del capitalismo al socialismo (en este caso se trata de las formas económicas del tránsito después de la conquista del poder por el proletariado): "...no hay duda alguna —decía—, de que concebimos el tránsito del capitalismo al socialismo de distinta forma, en dependencia de que en el país predominen las grandes relaciones capitalistas o de la pequeña economía" ("Obras", t. XXXII, pp. 209-210).

Las palabras expuestas permiten ver que Lenin toma como punto de partida de su análisis la tesis general de que la forma del tránsito es determinada por las condiciones económicas en las que se cumple ese tránsito "al contrario", es decir, del capitalismo al socialismo. El hecho de que se da significación decisiva a la correlación entre la gran producción capitalista y la pequeña economía, muestra qué enorme papel desempeña el problema campesino en este tránsito. Lenin decía que la esencia de la NEP era la alianza entre la clase obrera y los campesinos. Precisamente esta circunstancia, en su opinión, predetermina la significación universal de esta política por cuanto el campesinado, y en general la pequeña economía, abarca una parte considerable de la población en la gran mayoría de los países. Lenin indicaba directamente que la tarea que la nueva política económica resolvía "no es una tarea solamente rusa, sino mundial" ("Obras", t. XXXIII, p. 151).

Verdad es que en Rusia, en virtud de su atraso económico y de la ruina provocada por dos guerras, este problema era particularmente agudo. Sin embargo, ya entonces Lenin advertía que el problema que resolvía la NEP, "es de los más difíciles que la construcción socialista planteará a todos los países capitalistas..." ("Obras", t. XXXII, p. 431). Hacía la sola excepción de Inglaterra, y con reservas, por cuanto en ese país era elevado el número de los que vivían como pequeñoburgueses, aunque no era grande el número de la clase de los agricultores arrendatarios. (Ver "Obras", t. XXXII, pp. 431-432).

La correlación entre la grande y la pequeña economías capitalistas es tan importante porque el problema del tránsito del capitalismo al socialismo en gran medida reside en la transformación de las pequeñas haciendas privadas en grandes haciendas socialistas. Lenin indicaba que, en dependencia de esa correlación, son posibles dos formas del tránsito, a una de los cuales llamaba "directa" y a la otra, un tránsito mediante "eslabones intermedios". Como vemos, Lenin reconoce plenamente los "eslabones intermedios" allí donde en el proceso de desarrollo son legítimos. El tránsito "directo" es concebible sólo bajo la condición de que exista la gran industria, la electrificación y una elevada técnica en general, que es necesaria para la transformación de la economía rural en una gran economía socialista. Si esto no existe, es imposible la forma "directa" del tránsito.

En gran medida esta forma es un caso "ideal" porque aun cuando exista una gran industria desarrollada, la pequeña producción basada en las relaciones mercantiles no puede liberarse inmediatamente de ellas y la clase obrera no puede ni debe obligar por la violencia a los campesinos a pasar a los carriles de la cooperación socialista. En este caso no pueden utilizarse métodos que son admisibles con respecto a los grandes capitalistas y terratenientes. Lenin subrayaba esto con insistencia. Por ello, por lo menos en la mayoría de los casos, se excluye el tránsito directo, aunque, hablando de modo abstracto, lo concebimos.

Después de haber realizado el planteamiento general del problema, Lenin pasa a concretarlo en su aplicación a las condiciones existentes entonces en Rusia. Habiendo mostrado que la misión del tránsito consiste en poner en orden las relaciones recíprocas entre la gran industria y la pequeña economía, entre la clase obrera y los campesinos, e indicado las formas posibles para establecer esas relaciones, aborda luego el análisis concreto de las condiciones reales del tránsito en el país dado (o sea en Rusia) al socialismo.

Lenin exige insistentemente hacer a un lado las frases generales acerca de que "nosotros" pasamos del capitalismo al socialismo. Exige descubrir el contenido concreto de este "nosotros". "Caemos permanentemente —escribía en 1921—, en la afirmación de que "nosotros" estamos pasando del capitalismo al socialismo olvidándonos de precisar con exactitud y claridad quiénes son precisamente este «nosotros»" ("Obras", t. XXXII, p. 328). A este respecto, nuevamente, como en 1918, combate contra la contraposición abstracta de los contrarios, es decir, del capitalismo y el socialismo, exigiendo el análisis concreto de las estructuras reales existentes entonces en el país. Mostrando la estructuración múltiple de la economía de aquel entonces, la existencia de numerosas relaciones precapitalistas, llegaba a la conclusión de que era imposible el tránsito "directo" al socialismo, sin una serie de eslabones intermedios. En aquellas condiciones luchaba contra los razonamientos abstractos acerca de que el capitalismo es un mal y el socialismo es un bien. Lenin se refería a los oportunistas de

"izquierda", a los dogmáticos, que no iban más allá de una abstracción que no tomaba en consideración las condiciones reales en las que se realizaba el "tránsito de los contrarios" del uno al otro, y que, desde las alturas de su posición abstracta, no deseaban comprender la necesidad de las relaciones mercantiles como modo de abordar la solución de las tareas socialistas.

"«Nosotros» —escribía—, con frecuencia volvemos a caer todavía en el razonamiento: «el capitalismo es un mal, el socialismo es un bien». Pero este razonamiento es erróneo, ya que ignora el conjunto de las estructuras económico-sociales existentes y toma en cuenta sólo dos de ellas.

El capitalismo es un mal con respecto al socialismo. El capitalismo es un bien con respecto al medievalismo, a la pequeña producción, al burocratismo originado por la dispersión de los pequeños productores. Puesto que aún no tenemos fuerzas para realizar el tránsito directo de la pequeña producción al socialismo, el capitalismo en cierta medida es inevitable, en cuanto producto espontáneo de la pequeña producción y del intercambio, y por lo tanto debemos utilizarlo (dirigiéndolo especialmente por el cauce del capitalismo de estado), como eslabón intermedio entre la pequeña producción y el socialismo, como medio, camino, procedimiento o modo de desarrollar las fuerzas productivas" ("Obras", t. XXXII, pp. 329-330).

Y formula su famosa conclusión acerca del comercio, de las relaciones mercantiles, como eslabón intermedio, como la forma de establecer los vínculos económicos entre la industria y la economía rural que pueden y deben ser utilizados por el estado proletario como palanca para el tránsito al socialismo. El sentido y contenido fundamental de la nueva política económica residía, como se sabe, en reanimar las relaciones mercantiles bajo el control del estado proletario, en desarrollar la economía del país, en desarrollar la gran industria, en desplazar al capital privado de todas las esferas y garantizar la victoria definitiva de las relaciones socialistas en la economía nacional. Y esta política se justificó plenamente, como se justifica también en la experiencia de otros países que construyen hoy el socialismo, aunque no cabe duda de que en los diferentes países y condiciones tiene sus manifestaciones y particularidades concretas y que en el futuro su expresión concreta será aun más variada.

Este notable ejemplo de análisis leninista de la dialéctica, de las formas del tránsito, basado en el examen de las contradicciones concretas es excepcionalmente actual también en las condiciones contemporáneas, pletóricas de todo género de "transiciones", pues la esencia de la época presente consiste en el tránsito de las viejas a las nuevas formas de vida, en el hundimiento del capitalismo, en la quiebra del sistema colonial. Toda una serie de pueblos que se liberan del yugo de la dependencia capitalista, se ven hoy ante la necesidad de escoger las formas, y el camino de su desarrollo futuro, los cuales no son, desde luego, arbitrarios, sino que están condicionados por numerosas circunstancias obje-

tivas, por la existencia y emulación de los dos sistemas mundiales y, ante todo, por un factor decisivo, tal como el crecimiento de las fuerzas del socialismo mundial y de su influencia sobre la suerte de los pueblos.

La tesis sobre la complejidad de las transiciones, sobre la diversidad de formas de tránsito es una característica inalienable de la doctrina dialéctica del desarrollo. Por eso son vanos los intentos de algunos teóricos socialdemócratas de presentar las cosas como si la tesis promovida por el XX Congreso del PCUS y aprobada por el movimiento comunista internacional, acerca de la posibilidad en las condiciones actuales de una revolución pacífica, como forma del tránsito del capitalismo al socialismo, no correspondiera a la esencia del marxismo. Desde su punto de vista, el marxismo está indisolublemente vinculado sólo con la teoría de la revolución por medio de la lucha armada y no reconoce otras formas del tránsito.

En un artículo del órgano de los socialdemócratas austríacos "Die Zukunft", bajo el título de "Un Marx erróneamente comprendido", se afirma que la idea de formas pacíficas del tránsito es una desviación del marxismo. Sin embargo, en lugar de admitir abiertamente junto con ello que la teoría de Marx no ha resistido la prueba del tiempo, se dice en el artículo que se pretende conciliar lo inconciliable, es decir, hacer compatible esta idea con el marxismo. Esto no es más que un Marx erróneamente comprendido. El autor del artículo se remite incluso a las famosas líneas de "El Capital" en las que se indica la tendencia histórica fundamental de la acumulación del capital y que terminan con las palabras de "la expropiación de los expropiadores". De esta afirmación de Marx, agrega el autor, deriva inevitablemente el reconocimiento de una sola forma de tránsito del capitalismo al socialismo: mediante la insurrección armada, la guerra civil.

En verdad, Marx, Engels y Lenin formularon repetidas veces la idea de la posibilidad plenamente real de las formas pacíficas de la revolución. Pero ello no inmuta al autor, quien a toda costa desea interpretar a Marx a su manera, y presentar al Marx real como "erróneamente comprendido". Sí, dice el autor, Marx y otros marxistas admitieron esa posibilidad, pero sólo como una excepción a la regla. Pero como lo habría demostrado la experiencia histórica posterior a Marx no es la *revolución,* sino la *evolución* la que sirve como palanca de movimiento hacia el socialismo, lo que prueba la caducidad del marxismo.

Toda esta torpe construcción del teórico socialdemócrata no es capaz de resistir ni siquiera el más pequeño roce de la crítica. En realidad, la teoría marxista sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista, no está relacionada directamente con el reconocimiento de una forma política cualquiera de la revolución. Con ella se vincula orgánica e indisolublemente sólo el reconocimiento de la inevitabilidad de la revolución socialista como instrumento del tránsito del capitalismo al socialismo. Y la experiencia del desarrollo histórico ha confirmado por completo esta con-

clusión decisiva del marxismo. No sabemos de un solo país donde no haya sido la revolución, sino la "evolución" el medio de la reorganización socialista de la sociedad. Lo que los teóricos socialdemócratas entienden por tal reorganización, nada de común tiene con el socialismo. Sin el paso de la propiedad sobre los medios de producción a manos del pueblo no hay socialismo y este tránsito exige la destrucción del poder político de la burguesía. La conclusión de Marx acerca de la expropiación de los expropiadores no sólo no es refutada por la historia, sino confirmada por cada nueva revolución.

Además, el teórico socialdemócrata que se indigna ante estas dos palabras "terribles" para él, omite discretamente que, según Marx, ya en los marcos de la sociedad capitalista se realiza la expropiación y "se realiza por el juego de las leyes inmanentes de la propia producción capitalista, mediante la centralización de los capitales. Un capitalista vence a muchos capitalistas" [27]. Hoy, en el período del desarrollo superior de los monopolios capitalistas, esa expropiación se expresa vívidamente. Por ello la tesis de Marx acerca de la "expropiación de los expropiadores" es sólo el resultado natural del proceso *objetivo* que se opera sobre la base del mismo régimen capitalista y en virtud de sus propias leyes.

En cuanto se refiere a las *formas concretas* de la revolución socialista, ellas son determinadas por las condiciones y circunstancias históricas concretas. Pues no es casual que Lenin considerara plenamente posible y real el tránsito *pacífico* del poder de la clase obrera en el período comprendido entre abril y julio de 1917. Este hecho puede servir una vez más como ejemplo del análisis leninista concreto de la peculiar dialéctica del tránsito en las condiciones de aquel tiempo, que no cabe en ninguno de los sistemas rígidos que los adversarios del marxismo pretenden atribuirle. Indudablemente, Marx, Engels y Lenin partían de la tesis de que la posibilidad de un desarrollo pacífico de la revolución es un caso raro. A este respecto se apoyaban en la experiencia histórica de todas las revoluciones. Marx, Engels y Lenin, generalizaban las condiciones de su tiempo cuando el capitalismo aún era fuerte en todas partes. Pero tampoco nunca dejaban de considerar la posibilidad de otras formas de tránsito y su pensamiento permanecía siempre flexible, captando los miles de posibles matices en el proceso general, conforme a leyes, del desarrollo.

El autor del mencionado artículo inserto en el órgano de la socialdemocracia austríaca se remite a las opiniones de Lenin acerca de las formas no pacíficas de la revolución. Pero pasa en silencio que en el mismo período a que corresponden esas opiniones, precisamente Lenin, afirmaba también otra cosa. Así, en el folleto "El impuesto en especie" escrito en 1921, Lenin recordaba las palabras de Marx acerca de que en ciertas condiciones los obreros tienen la posibilidad de rescatar las fábricas, empresas y otros medios de producción de la burguesía como forma de trán-

(27) *C. Marx y F. Engels*, "Obras", t. XXIII, p. 772.

sito del capitalismo al socialismo. Y de lo expuesto extraía entonces la siguiente conclusión general: "Marx no se ataba las manos —ni la de los futuros militantes de la revolución socialista—, en lo que respecta a las formas, procedimientos y métodos de la revolución, pues comprendía perfectamente qué inmenso número de nuevos problemas se plantearían entonces, cómo se modificaría toda la situación y con qué frecuencia y fuerza cambiaría ésta en el curso de la revolución" ("Obras", t. XXXII, p. 316).

Estas palabras parecen hoy proféticas. Hoy ha cambiado realmente "toda la situación" y ha surgido "un inmenso número de nuevos problemas" que antes no existían ni podían existir. Y la tesis del XX Congreso del PCUS sobre la posibilidad de las revoluciones no pacíficas y las pacíficas en el tránsito del capitalismo al socialismo, es el producto de una profunda generalización filosófica de este cambio de la situación. Es otro ejemplo de profunda penetración en la dialéctica concreta de los tránsitos cuando en lugar de uno existen dos sistemas sociales mundiales, cuando el capitalismo se ha debilitado considerablemente en comparación con el pasado y las más diversas fuerzas antimperialistas se han puesto en movimiento, socavando la existencia del capitalismo.

Es importante subrayar que este análisis y estas conclusiones acerca de las formas de tránsito al socialismo en la situación actual, también están fundadas no en la contraposición abstracta del capitalismo al socialismo, sino en la profunda consideración de toda la compleja red de contradicciones que caracterizan el desarrollo de la sociedad en la época del hundimiento del capitalismo. Se basan en la consideración de la hostilidad del capital monopolista no sólo hacia la clase obrera y el campesinado trabajador, sino también hacia otras capas de la población, de la aspiración de las amplias masas a liberarse de la amenaza de nuevas guerras que acarrea consigo el capital monopolista, de las profundas contradicciones entre el imperialismo y los pueblos coloniales y dependientes que luchan por su liberación.

Estas conclusiones no se han formulado en contradicción con el marxismo, sino gracias al desarrollo de su esencia, de su espíritu, de la aplicación verdaderamente creadora de la dialéctica a la vida y a la situación de la sociedad contemporánea.

5. La contradicción fundamental de la época, su relación y acción recíproca con las contradicciones no fundamentales

El análisis concreto de las contradicciones sin el cual, como hemos visto, es inconcebible un enfoque auténticamente dialéctico del fenómeno, exige, según Lenin, también comprender que cada época, cada período histórico es una complicada red de contradicciones diversas. Una significación particularmente grande tiene a este respecto la distinción entre las contradicciones fundamentales y las no fundamentales, el análisis de su conexión y acción recíproca, de su entrelazamiento. También sobre este problema

Lenin ofrece un gran número de ideas, formula pensamientos que tienen una importancia metodológica primordial y sus obras son un modelo de aplicación de la doctrina dialéctica sobre las contradicciones también desde este punto de vista.

Los problemas que hemos examinado permiten ver que Lenin se pronuncia categóricamente contra la descripción monocroma de la realidad y su reducción a algunas contradicciones, ignorando muchas otras contradicciones reales. Como indicación metodológica general de la concepción leninista de este problema puede servir su formulación a propósito de las contradicciones de la época de la revolución socialista. Combatiendo contra la concepción dogmática, libresca de las contradicciones de esta época, contra la incomprensión de toda su complejidad, Lenin ridiculiza con las siguientes palabras tal representación: "Seguramente, se alineará en un sitio un ejército y dirá: «estamos por el socialismo», y en otro sitio otro ejército, que dirá: «estamos por el imperialismo», ¡y eso será la revolución social!" ("Obras", t. XXII, p. 340). Lenin dice que esta concepción es un punto de vista "ridículo y pedante". Qué significación concedía Lenin a este problema, puede verse por las siguientes palabras: "Quien espera una revolución social «pura», no llegará a verla *jamás*. Es un revolucionario de palabra y no comprende lo que es una verdadera revolución" ("Obras", t. XXII, p. 340).

En efecto, cada época, en virtud de la desigualdad del desarrollo histórico, contiene un inmenso número de las más diversas contradicciones, cuyo desconocimiento conduce inevitablemente a una representación falseada de la realidad. Sólo la consideración de todas las contradicciones y el análisis concreto de cada una de ellas, de su papel y lugar en el sistema general de las contradicciones, permite elaborar el cuadro científico de cada época histórica.

Por otra parte, es igualmente erróneo, según Lenin, limitarse a la consideración de *todas* las contradicciones y al análisis de cada una de ellas, a la concepción de que cada época histórica se compone de muchos torrentes. No menos importante es encontrar en esta multiplicidad de contradicciones la contradicción *fundamental* y *decisiva* que penetra a todas las demás y comprender que no todas las contradicciones desempeñan el mismo papel y ocupan igual lugar en la compleja red de contradicciones. La sola consideración de las diversas contradicciones conduce a una concepción ecléctica de la realidad como de un conjunto de "fragmentos". Cada período histórico conoce alguna corriente fundamental que determina la esencia de ese período, su tonalidad principal, su tinte social fundamental. Esta corriente principal subordina a las demás corrientes dirigiéndolas al cauce principal del desarrollo histórico en cada época dada. Pese a toda su diversidad, la época es un "todo" en el que los "fragmentos", las "partes" son interdependientes y pueden ser comprendidas en conexión con el "todo".

Por lo tanto, según Lenin, dos aspectos de este problema expresan la verdadera dialéctica del desarrollo y el análisis metodológico acertado de la realidad: 1) la comprensión y consideración de la multiplicidad de las contradicciones de la época y 2) el desprendimiento de la contradicción fundamental y la investigación de su conexión y acción recíproca con las demás contradicciones, no fundamentales. Examinaremos concretamente desde este ángulo el método leninista de analizar estas contradicciones. Empezaremos con la contradicción fundamental.

Cada época o período histórico se caracteriza ante todo por una tendencia principal, por una dirección fundamental que determina su esencia y rasgos específicos. En gran medida, este problema es el concerniente al *historicismo*, al *carácter histórico concreto* del análisis de los fenómenos. No hay, quizás, otro problema en torno al cual haya combatido Lenin tan implacablemente contra la rigidez y petrificación del pensamiento como el de la falta de capacidad o de deseos de ver los rasgos característicos cualitativamente particulares de un período histórico dado, de una época histórica dada. Lenin vinculaba este aspecto del método marxista a la exigencia de la "férrea lógica" de los hechos. Serán inútiles cualquier analogía, reminiscencia, etc., si falta el análisis de los hechos concretos que reflejan la condición histórica *dada*.

Refiriéndose a la fase imperialista del capitalismo, sobrevenida después de 1871, Lenin escribía: "Para comprender por qué entre las grandes potencias —muchas de las cuales habían encabezado en los años 1789-1871 la lucha por la democracia—, podía y debía surgir una guerra imperialista, es decir, la guerra más reaccionaria y antidemocrática por su significación política, hay que comprender *las condiciones generales de la época imperialista*, (Subrayado por mí - *M. R.*), es decir, la transformación del capitalismo de los países avanzados en imperialismo ("Obras", t. XXIII, p. 24).

Anticipándonos, señalaremos que, al expresar lo anterior, Lenin critica allí mismo, todo intento de resolver con ayuda de referencias a la época tales o cuales problemas concretos, por ejemplo, el concerniente al contenido de una guerra que tiene lugar en esa época. Sin embargo, las formulaciones citadas son muy valiosas desde el punto de vista metodológico porque exigen tomar en consideración las "condiciones generales" de cada época histórica concreta, sin lo cual es imposible comprender *lo principal*, lo *decisivo* en esta época. Lo más importante bajo este enfoque estriba en que cada época tiene sus propias contradicciones fundamentales, principales, que ponen su sello sobre todo lo que ocurre, sobre todo el curso de los procesos. Así, por ejemplo, la contradicción principal de la época 1789-1871 era la existente entre el viejo régimen feudal y el capitalismo que había surgido en sus entrañas y se desarrollaba. Precisamente esta contradicción fue la que se resolvió en las guerras y revoluciones de liberación nacional de aquel período. Una contradicción fundamental com-

pletamente distinta caracteriza la esencia de la época imperialista. Es la contradicción del capitalismo agonizante, la fase superior en la agudización de la contradicción fundamental del capitalismo— entre el carácter social de la producción y la forma capitalista privada de la apropiación.

También es importante distinguir las épocas históricas fundamentales porque sus diferencias cualitativas son determinadas o expresadas por distintas contradicciones. Lenin, como se sabe, no se limitaba a definir el capitalismo como fase superior en el desarrollo y agudización de la contradicción fundamental del capitalismo en general. En la obra "El imperialismo, fase superior del capitalismo", puso al descubierto las contradicciones específicas del imperialismo que expresan concretamente la contradicción fundamental del capitalismo en esta nueva etapa de su desarrollo. Estas contradicciones son, ante todo, la existente entre el proletariado y la burguesía, luego la contradicción entre los estados imperialistas en la lucha por el reparto del mundo, la contradicción entre las grandes uniones monopolistas, "las contradicciones entre los monopolios y la libre competencia que existe paralelamente con ellos, entre las «operaciones» gigantescas (y las ganancias gigantescas) del capital financiero y el comercio «honrado» en el mercado libre, entre los cárteles y trusts, por una parte, y la industria no cartelizada, por otra, etc." ("Obras", t. XXII, p. 279).

Por lo tanto, la primerísima exigencia del enfoque dialéctico de cada época histórica particular o incluso de períodos aislados de la misma época es la de comprender e investigar la contradicción fundamental o decisiva que determina la dirección principal del desarrollo. Si no se cumple esta exigencia es fácil extraviarse en la multiplicidad de rasgos, aspectos y "corrientes" de cada época y embrollarse en una combinación ecléctica de ellos. Más aun, aunque cualquier época, como veremos más adelante, es extraordinariamente heterogénea y abigarrada por la diversidad de sus elementos; éstos no coexisten simplemente con los rasgos decisivos, no están "coordinados" con ellos, por así decirlo, sino que les están "subordinados", se mueven y desarrollan en el cauce de la tendencia principal del desarrollo de la sociedad. Por ello es que no se puede comprender *un solo* problema importante y trascendente si no se le examina a la luz de la contradicción fundamental de la época. Lenin lo subraya con total precisión: "Existe el antiguo capitalismo, que en toda una serie de ramas se ha desarrollado hasta transformarse en imperialismo. Sus tendencias son exclusivamente imperialistas. Los problemas cardinales sólo pueden enfocarse desde el punto de vista del imperialismo. No hay un solo problema importante de política interior o exterior que pueda ser resuelto como no sea desde el punto de vista de esta tendencia" ("Obras", t. XXIX, pp. 147-148).

El propio Lenin ha proporcionado un gran número de notables ejemplos de este análisis dialéctico de la realidad. Recordemos, por ejemplo, su enfoque de la definición del carácter de la pri-

mera guerra mundial. Los kautskianos utilizaban en aquel momento algunos elementos nacionales que existían en esa guerra, por ejemplo en la guerra austro-servia, para desfigurar el carácter imperialista de la guerra en su conjunto. Lenin, en cambio, consideraba esta guerra ante todo a la luz de las contradicciones que la provocaron y determinaron su esencia. Y aunque no negaba los elementos de la guerra nacional en el complejo entrelazamiento global de los distintos intereses que entonces chocaban entre sí, categóricamente y sin vacilar extraía la conclusión: "...el elemento nacional en la guerra austro-servia, no tiene importancia seria, en comparación con la rivalidad imperialista, que lo determina todo..." ("Obras", t. XXII, p. 279).

Por el contrario, confrontando con esta guerra de liberación nacional la guerra de los Estados de Norte América contra Inglaterra, muestra que el elemento imperialista contenido en ella (Lenin tiene presente la participación en esta guerra de Francia y España, que apoyaban a Norteamérica porque eran enemigos de Inglaterra), no cambiaba el carácter general de la guerra, pues este elemento de "rivalidad imperialista" era aquí adicional, no decisivo. (Ver "Obras", t. XXII, pp. 296-297).

Recordemos también que Lenin pudo hacer su descubrimiento de la posibilidad de construir el socialismo en un solo país también gracias al enfoque de este problema desde el punto de vista de la valoración y consideración de las contradicciones principales y de las particularidades de la nueva época histórica advenida con el tránsito del capitalismo a la fase imperialista. Demostró, primero, que la desigualdad del desarrollo, característica de esta época y de sus contradicciones, hace imposible la victoria simultánea del socialismo en todos los países. Segundo, demostró que hay que abordar la posibilidad de la victoria del socialismo en tal o cual país aislado desde el punto de vista de las particularidades de la época histórica sobrevenida en su conjunto, por cuanto, en la fase imperialista, el capitalismo en su conjunto ha madurado para el tránsito al socialismo. De aquí derivaba la importantísima conclusión de que el socialismo vencerá primero no obligatoriamente donde, como creían los socialdemócratas alemanes, el nivel económico es más elevado, sino en el eslabón más débil de la cadena *general* del imperialismo. Dicho de otro modo, sólo el examen y el análisis de este problema a la luz de los rasgos fundamentales de *la época histórica en conjunto y de sus contradicciones principales* permitieron que Lenin hiciera su grandioso descubrimiento, tan brillantemente confirmado por la propia vida.

Sin embargo, la flexibilidad del pensamiento leninista se manifestaba en que, al subrayar con toda fuerza la necesidad de ver la esencia de la época histórica en conjunto, de desarticular sus contradicciones principales y decisivas que la caracterizan, su significación que lo determina todo, Lenin luchaba al mismo tiempo contra la tendencia a borrar con el concepto de "época"

la inevitable heterogeneidad de la realidad y, por consiguiente, las demás contradicciones, "no fundamentales". Lenin subraya mil veces que ni en la naturaleza ni en la sociedad existen fenómenos "puros". El concepto mismo de "pureza", en su opinión, testimoniaba la estrechez del enfoque, la incapacidad para abordar los fenómenos en todos sus aspectos.

Tiene inmensa significación también para el día de hoy su crítica de la concepción unilateral y estrecha del período del imperialismo y de las contradicciones que le son propias. Partiendo del hecho de que es característica de la "época" del imperialismo una determinada contradicción fundamental, algunos teóricos y políticos negaban una serie de otras contradicciones propias del "antiguo" capitalismo. De lo expuesto se infería que en esta época son imposibles los movimientos nacionales y las guerras de liberación nacional. Era ésta una conclusión muy peligrosa que podía ocasionar graves perjuicios al movimiento obrero, aislar la lucha por el socialismo de la lucha por la democracia. Y Lenin demostró toda la falsedad de esta concepción de la "época" y de sus contradicciones. Para nuestros fines ofrece gran interés el aspecto metodológico de la crítica leninista de estas erróneas concepciones.

Señalando que el imperialismo, en virtud de sus contradicciones fundamentales, engendra las guerras imperialistas, Lenin considera completamente sin sentido la idea que excluye en esta época los vastos y poderosos movimientos nacionales. "Afirmarlo sería un absurdo, una falta de capacidad para distinguir un fenómeno concreto dado de la totalidad de posibles y variados fenómenos de la época. Una época se llama así porque abarca un conjunto de diversos fenómenos y guerras, típicos y no típicos, grandes y pequeños, propios de los países adelantados y de los atrasados. Hacer a un lado estos problemas concretos por medio de frases generales sobre la «época»... es abusar del concepto de «época»" ("Obras", t. XXIII, p. 25).

Y aquí se presenta con toda fuerza el aspecto de la realidad que puede definirse como su carácter "multitorrencial", como su multiplicidad. Y esto significa que al lado de las contradicciones fundamentales, que lo determinan todo en la época, existen también otras contradicciones que no pueden desecharse sin simplificar y tergiversar el verdadero cuadro de la realidad. Lenin utiliza la palabra heterogeneidad y habla de la extraordinariamente "heterogénea realidad" ("Obras", t. XXIX, p. 148).

Desde este punto de vista ofrecen gran interés sus intervenciones en el VIII Congreso del Partido Comunista de Rusia en torno al problema del programa del Partido. Lenin criticó la proposición (de Bujarin y otros) de que en el programa del Partido se formulara la caracterización sólo del capital financiero del imperialismo, sin una caracterización general del capitalismo en conjunto. Lenin explicó lo erróneo de esta proposición basándose en que conducía a una representación libresca de la realidad, pues

nunca y en ninguna parte ha existido ni existirá un imperialismo "puro" y sin residuos de las viejas relaciones. "En realidad —decía Lenin— observamos fenómenos heterogéneos... En ninguna parte del mundo existió ni podrá existir el capitalismo monopolista sin la libre competencia en toda una serie de ramas. Describir semejante sistema significa describir un sistema falso y divorciado de la realidad" ("Obras", t. XXIX, p. 147).

No es posible desembarazarse, repite insistentemente Lenin, de la "heterogénea realidad", en la que el capitalismo se combina con antiguas relaciones, feudales o semifeudales y otras. ''No es posible dejar de lado esta realidad, integrada por partes no homogéneas, por poco elegante que ello sea ni cabe aquí echar por la borda las líneas divisorias" ("Obras", t. XXIX, p. 148).

Desde luego, Lenin no luchaba por consideraciones puramente teóricas contra la simplificación de la realidad, de toda la complejidad de las contradicciones que le son inherentes. Esto tenía una gran importancia práctica y significación política pues tal o cual enfoque del cuadro de la realidad predeterminaba las conclusiones políticas. Si existe el imperialismo "puro" y se plantea la tarea de resolver sólo las contradicciones fundamentales, es decir, la tarea de la revolución socialista, no hay base alguna para el movimiento democrático general, para el movimiento de liberación nacional, etc. En discusión con Lenin, Bujarin llegaba a este género de conclusiones. Bujarin se pronunciaba contra la inclusión en el programa del punto relativo al derecho de las naciones a la autodeterminación, sustituyéndolo por su reivindicación del "derecho de los trabajadores a la autodeterminación" De este modo, se caía en el total desconocimiento del hecho de que en la época del imperialismo toda una serie de naciones no tiene independencia y se halla aún en una etapa casi medieval, y por lo tanto de formas de lucha democráticas generales. Se ignoraba el hecho de que el propio imperialismo genera la opresión de las naciones —de las naciones en su conjunto y no sólo de su sector trabajador.

Respondiendo a Bujarin, Lenin señala que el programa debe hablar de "lo que existe", pues las naciones se encuentran en distintas fases del camino que va del medioevo a la democracia burguesa y de la democracia burguesa a la proletaria, y por ello, la consigna del derecho de las naciones a la autodeterminación refleja fielmente la propia "heterogénea realidad", a la que se quiere transformar en una realidad "pura", "libresca". Lenin criticaba este enfoque por sectario, porque dejaba de lado conscientemente el hecho de que no había terminado aún la diferenciación en el seno de la nación, es decir, el proceso de separación del proletariado y la burguesía, y por consiguiente, la burguesía de las naciones oprimidas puede, aunque inconsecuentemente, sostener la lucha contra el medievalismo y el yugo imperialista.

Lenin escribía contra Bujarin: "Nos dice que no es posible reconocer el derecho de las naciones a la autodeterminación. La nación es la burguesía junto con el proletariado. ¡Reconocer no-

sotros, los proletarios, el derecho a la autodeterminación de una despreciable burguesía! ¡Esto no tiene sentido alguno! Perdón, pero tiene sentido respecto de lo que existe. Y quien pretenda sustraerse a esto caerá en el terreno de la fantasía" ("Obras", t. XXIX, p. 149). Por ello se burlaba Lenin tan despiadadamente de las ideas simplistas que entendían la época de la revolución socialista mundial que había sobrevenido, como aquella en la que dos ejércitos se enfrentan y uno de ellos dice: "estamos por el imperialismo", y el otro declara: "estamos por el socialismo". De modo profético Lenin veía toda la complejidad y multiplicidad del proceso de esta revolución como un proceso en el que se funden los más diversos torrentes y movimientos que quebrantan el dominio imperialista mundial.

Lenin mostraba que la simplificación artificiosa de la realidad y de sus contradicciones engendra ideas erróneas también después de la conquista del poder político por el proletariado. En efecto, si la clase obrera, que toma el poder en sus manos, se halla ante un imperialismo "puro", ¿cuál es el origen de un problema tan importante como el de los campesinos medios y la actitud hacia ellos? "...¿de dónde —pregunta Lenin— puede salir el campesino medio en la época del capitalismo imperialista puro?". Y dice que estos campesinos son un fenómeno casi medieval. (Ver t. XXIX, p. 48).

Por lo tanto, si es indiscutible que en la época del imperialismo, tomado en su conjunto, la contradicción de clase fundamental es la contradicción entre el proletariado y la burguesía, igualmente indiscutible es el hecho de que existe una serie de otras contradicciones, no fundamentales, pero extraordinariamente importantes y esenciales: entre los restos de las clases de la vieja sociedad feudal y la burguesía naciente en los países débilmente desarrollados; entre los estados imperialistas y las naciones oprimidas; las contradicciones en el seno de éstas; entre la burguesía y el campesinado; entre el capital monopolista y el no monopolista, etc., etc. Además, como lo enseñaba Lenin, estas contradicciones no están aisladas entre sí, sino mutuamente vinculadas en virtud de lo cual es imposible considerar unas contradicciones al margen de la conexión con las otras, tomar en cuenta las contradicciones "fundamentales", principales, e ignorar las demás, las no principales, pero también muy importantes.

La contradicción fundamental de la "época" y las contradicciones no fundamentales no sólo no están simplemente yuxtapuestas, no sólo no están aisladas entre sí e incluso no sólo se encuentran en estado de acción recíproca. Entre ellas existe una conexión y una acción recíproca en las que la significación rectora y que "lo determina todo" corresponde a la contradicción fundamental y a la lucha por su solución. Si nos representamos toda la compleja red de contradicciones de un período histórico cualquiera como una cadena, el eslabón principal en ella, el eslabón que facilita el movimiento y la solución de todas las demás contradicciones será precisamente la *contradicción fundamental*

del período o de la época dada. Cada época tiene y conoce su fuerza motriz principal y por cuanto la contradicción es la fuerza motriz del desarrollo, la contradicción fundamental en la que, como en un nudo, se condensan todas las demás contradicciones, es el estímulo principal del movimiento en cada época histórica.

La generalización de los métodos y procedimientos leninistas del análisis concreto de las contradicciones tiene inestimable importancia para enfocar con acierto la concepción de la esencia y de las contradicciones de la época histórica que hoy atraviesa la humanidad. Tiene gran importancia para la lucha que en torno a este problema sostiene el movimiento comunista contemporáneo contra el revisionismo y el dogmatismo.

En el programa del Partido Comunista de la Unión Soviética se ofrece una profunda caracterización de la esencia de la época histórica contemporánea, que permite abordar acertadamente el problema de las contradicciones de esta época. "La época actual, cuyo contenido principal lo constituye el tránsito del capitalismo al socialismo —se dice en el Programa— es la época de la lucha de los dos sistemas sociales opuestos, la época de las revoluciones socialistas y de liberación nacional, la época del hundimiento del imperialismo y la liquidación del sistema colonial, la época del paso de más y más pueblos al camino del socialismo y del triunfo del socialismo y el comunismo en escala mundial. El centro de la época actual lo constituye la clase obrera y su principal obra: el sistema socialista mundial" [28].

Esta caracterización de nuestra época refleja el complejo sistema de contradicciones propias del período del hundimiento de capitalismo. Se basa en la consideración tanto de la contradicción fundamental de esta época como de muchas otras contradicciones condicionadas por el abigarramiento del cuadro general de la realidad contemporánea, del desarrollo extraordinariamente desigual de países aislados y de zonas enteras del mundo. Esa caracterización se atiene rigurosamente a la exigencia leninista de percibir y tomar en consideración toda la heterogeneidad de la realidad, de representar el proceso de la revolución social "como un fenómeno vivo".

No cabe ninguna duda de que si consideramos el mundo actual en conjunto, la contradicción motriz *fundamental* de su desarrollo la constituye la lucha de los dos sistemas sociales: el sistema del socialismo y el sistema del capitalismo. Como resultado de la Revolución Socialista de Octubre, surgió el primer país socialista que hoy ya no está solo, sino en comunidad con toda una serie de nuevos países socialistas aparecidos después de la segunda guerra mundial. Se ha desarrollado y sigue desarrollándose el sistema socialista mundial, que se opone al sistema capitalista mundial. La lucha entre estos dos sistemas bajo la forma de la emulación pacífica, imprime indiscutiblemente su sello a todo el

(28) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética". Aprobado por el XXII Congreso del PCUS, Gospolitizdat, 1961, p. 5.

desarrollo contemporáneo. El desconocer o velar en lo más mínimo esta contradicción fundamental, que junto con la contradicción entre el proletariado y la burguesía en los países capitalistas determina la "tonalidad" principal de la época histórica que vivimos como época del hundimiento del imperialismo, conduce a falsear todo el cuadro de la realidad.

Precisamente por esta línea se desenvuelve la lucha contra el revisionismo, el que procura velar esta contradicción fundamental de la época, bien presentando la contradicción entre los dos sistemas como una contradicción entre bloques y agrupamientos militares, es decir, ocultando el contenido social de esta contradicción, o bien asumiendo la apariencia de la lucha contra un "esquematismo" supuestamente contenido en el planteamiento del problema de las contradicciones entre los dos sistemas. Es de toda evidencia que presentar la contradicción entre los dos sistemas sociales como contradicción entre bloques militares, según proceden los revisionistas, significa romper con el marxismo. Esto es algo tan claro que no requiere pruebas especiales.

Un examen más detallado exige la tesis de que la división del mundo en dos sistemas y la contradicción entre ellos constituye un esquematismo que "simplifica" la realidad viva con todas sus complejas contradicciones. La contradicción fundamental de la época histórica actual es calificada de "abstracción", porque de este modo se haría desaparecer las demás contradicciones.

Pero esta afirmación es una flagrante falsedad. Naturalmente, la contradicción fundamental es una "abstracción" en la medida en que la consideremos fuera de la conexión con las demás contradicciones. Pero en este sentido, cada objeto real, cada fenómeno real es una abstracción, porque *ni un solo* fenómeno existe fuera de la conexión con los demás. Sin embargo, por el hecho de que yo separe un objeto de su conexión natural con los otros objetos que lo rodean, de su conexión con el sujeto que lo utiliza, no por eso deja de ser un objeto *real*. Cuando Lenin dice que la naturaleza es *a la vez* abstracta *y* concreta, se refiere precisamente a esta circunstancia. La naturaleza es concreta en cuanto totalidad compleja de conexiones y relaciones, y es abstracta por cuanto consiste en muchos fenómenos y procesos que, por ser considerados en sí mismos (o por existir con relativa independencia) son abstracciones con respecto al todo.

Lo mismo cabe decir de las contradicciones. Como ya hemos señalado, Lenin insistía en que no se transformara en algo monocromo la abigarrada y heterogénea realidad. Pero ello no le impedía en absoluto destacar en el complejo entrelazamiento de los fenómenos las corrientes fundamentales, las contradicciones decisivas cuyo movimiento y solución determinan todo lo demás. Todo el quid reside en que hay abstracciones muertas y abstracciones vivas, es decir, científicas. La contradicción fundamental de la época sería una abstracción muerta si se ignoraran las demás contradicciones y la conexión y acción recíproca de aquella con éstas, es decir, si no se la considerara en conexión con el todo

concreto. Como veremos, este género de abstracción es característico del dogmatismo y del enfoque dogmático de la realidad. En cambio, si de la concatenación viva de contradicciones destacamos la contradicción fundamental, principal, que lo determina todo y luego la investigamos como aspecto decisivo del *todo concreto,* como nodo decisivo en el que coinciden todas las demás contradicciones, es éste un proceso científico y necesario de abstracción que está en correspondencia con la realidad misma.

Como ejemplo de contraposición errónea, no dialéctica de la contradicción fundamental a las demás contradicciones de la época histórica actual, que transforma la contradicción fundamental entre los dos sistemas sociales en una abstracción puramente libresca, puede servir un artículo del filósofo húngaro Lukacs publicado en la revista alemana "Aufbau" en 1956 bajo el título de "La lucha del progreso y la reacción en la cultura contemporánea".

Al principio del artículo el autor señala correctamente, al parecer, que la oposición fundamental de la época actual es la existente entre los dos sistemas sociales. Pero a este respecto afirma que "además hay el problema de si es posible realizar esta contraposición sin ninguna mediación, directamente cuando queremos aplicarla a los problemas concretos" [29].

¿Cuál es el sentido de esta reserva? Ella tendría sentido si intentáramos fundamentar mecánicamente *toda* contradicción de nuestra época histórica, por ejemplo, la contradicción entre el imperialismo y los pueblos coloniales o la contradicción entre las fuerzas progresistas de las naciones atrasadas y las fuerzas que defienden los restos del feudalismo, en la contradicción entre los dos sistemas sociales, considerándola una manifestación de esa contradicción. Esto sería realmente un absurdo y una traición a la dialéctica.

Pero el autor de las líneas citadas se refiere a otra cosa. Con el pretexto de que en la época actual existe una serie de contradicciones que expresan tareas de orden democrático general, aísla esas contradicciones de la contradicción fundamental, contrapone, aquéllas a ésta, aunque en la vida están íntimamente vinculadas entre sí, hace desaparecer el papel rector de la contradicción fundamental en el desarrollo de la sociedad en el período del hundimiento del imperialismo y sustituye el contenido social concreto de las contradicciones por los conceptos artificiosos y vagos de la lucha entre el "progreso" y la "reacción". Dicho de otro modo, la indicación de que existe un gran número de otras contradicciones es un medio para transformar la contradicción fundamental entre los dos sistemas sociales en una abstracción pura que puede no ser tomada en consideración cuando se hace el análisis de los "problemas concretos".

¿Cuáles son, concretamente, esos "problemas concretos"? Lukacs escribe: "...los frentes, a menudo difícilmente delimitables,

(29) "Aufbau", 1956, Nº 9, S. 761.

entre el progreso y la reacción actuales son los de la guerra y la paz, de la guerra fría y la coexistencia, de la opresión colonial y la autodeterminación". Sabido esto, "la burguesía emprende nuevamente tentativas desesperadas de erigir la línea de combate de la oposición entre el capitalismo y el socialismo, y reconocemos que en el presente esto constituye un grave peligro"(30).

Todo esto es un malentendido. Precisamente estos "problemas concretos" demuestran que no es posible comprender uno solo de ellos sin haberlos puesto en conexión con la contradicción fundamental entre el socialismo y el capitalismo, sin haber analizado su acción recíproca. Naturalmente, la lucha entre las fuerzas de la guerra y de la paz no es una lucha directa por el socialismo. ¿Pero es posible acaso comprender algo en este problema si no se le aplica la escala de la contradicción fundamental de la época histórica actual: la contradicción entre los dos sistemas sociales mundiales? El propio planteamiento del problema referente a la conjuración de una nueva guerra y a la posibilidad de salvaguardar la paz se ha vuelto posible ante todo gracias a la existencia del sistema mundial del socialismo. La fuerza fundamental del frente de la paz la constituyen los países socialistas con todo su poderío económico, militar, político y moral.

Lo mismo ocurre con el problema del imperialismo y las naciones oprimidas. Aunque por sus tareas y objetivos no es una manifestación de la contradicción fundamental de la época actual, la lucha de los pueblos coloniales por la autodeterminación y los éxitos de esta lucha se hallan en conexión indisoluble con la mencionada contradicción. El hundimiento del colonialismo sería imposible sin el debilitamiento del capitalismo, provocado por el hecho de que una serie de países ha escapado de su sistema y por la formación del campo socialista mundial.

Y otro tanto puede decirse respecto de cualquier "problema concreto" de la época histórica actual. Es precisamente esto lo que se tiene en cuenta cuando se afirma que el sistema socialista mundial se va transformando en el factor decisivo del desarrollo de la sociedad humana y que en ello consiste el principal rasgo distintivo de nuestro tiempo.

Por otra parte, al promover la lucha de los dos sistemas sociales en calidad de fuerza decisiva que determina el desarrollo ulterior de la sociedad, al caracterizar la época contemporánea como la época del hundimiento del capitalismo y del paso de más y más países al camino del socialismo, es preciso analizar muchas otras contradicciones que expresan las tareas de orden democrático general y, ante todo, el movimiento de liberación nacional, es necesario ver también la dependencia recíproca entre unas y otras contradicciones. El análisis de este aspecto del problema muestra cuánta razón tenía Lenin cuando luchaba en su época contra el oportunismo de "izquierda" que subestimaba la lucha de liberación nacional en la época del imperialismo.

(30) "Aufbau", 1956, Nº 9, S. 776.

En el artículo "Balance de la discusión sobre la autodeterminación", Lenin se pronuncia tajantemente contra la interpretación de la insurrección irlandesa de 1916 como un putch. Critica la concepción vulgar y políticamente errónea de los adversarios de la autodeterminación de las naciones según la cual la vitalidad de las pequeñas naciones oprimidas por el imperialismo ya se había agotado, que no podrían desempeñar ningún papel contra el imperialismo y que el apoyo a sus aspiraciones puramente nacionales no conduciría a nada, etc. Era éste un punto de vista puramente pedante, doctrinario, metafísico, que no tomaba en consideración toda la complejidad de la lucha de clases en la época del imperialismo y desconocía los movimientos nacionales bajo el pretexto de la "contradicción fundamental" entre el proletariado y la burguesía. "Quien llama putch a *semejante* insurrección — escribía Lenin— o es un reaccionario acérrimo, o un doctrinario *absolutamente incapaz de imaginar una revolución social como un fenómeno viviente.* (Subrayado por mí. - *M. R.*).

Pues creer que es *concebible* una revolución social sin insurrecciones de las pequeñas naciones en las colonias y en Europa, sin estallidos revolucionarios de una parte de la pequeña burguesía *con todos sus prejuicios,* sin el movimiento de las masas proletarias y semiproletarias inconscientes contra la opresión terrateniente, clerical, monárquica, nacional, etc., —creer eso equivale *a renegar de la revolución social"* ("Obras", t. XXII, pp. 339-340).

Estas palabras de Lenin han sido plenamente confirmadas por la práctica del poderoso movimiento de liberación nacional que constituye una parte inseparable de la época histórica actual.

A este respecto tiene gran importancia la lucha contra el dogmatismo, contra todo menosprecio "izquierdista" del movimiento democrático que no expresa directamente el proceso de la transformación socialista del mundo. Si es característica del revisionismo la tendencia a atenuar la contradicción fundamental de la época histórica contemporánea y, mediante la exageración de las demás contradicciones, a ocultar la dirección principal del movimiento de la sociedad y definir la época en el espíritu del liberalismo burgués, lo característico del dogmatismo es el planteamiento rígido, no dialéctico del problema de la contradicción fundamental, planteamiento que ignora toda la complejidad de la red de las contradicciones actuales, y no toma en cuenta el momento del entrelazamiento y acción recíproca de la contradicción fundamental y las demás contradicciones, es decir, de la íntima e indisoluble conexión de la lucha por el socialismo con el movimiento democrático general. Por eso es que en el programa del PCUS se señala que el dogmatismo y el sectarismo aíslan a los comunistas de amplias capas de trabajadores, los condenan a una espera pasiva o a acciones izquierdistas que no permiten aprovechar todas las posibilidades en favor de la victoria de la clase obrera y de todas las fuerzas democráticas que sostienen la lucha contra el imperialismo.

El dogmatismo y el sectarismo en su aspecto actual, como el sectarismo contra el que Lenin luchaba en los años de la primera guerra mundial, no tienen en cuenta el hecho de que sin resolver las tareas democráticas generales es imposible la lucha por el socialismo, de que no sólo la lucha entre los dos sistemas opuestos facilita la solución de las contradicciones de orden democrático, sino que ésta, a su vez, también debilita al imperialismo y contribuye al proceso general de hundimiento del imperialismo.

Por lo tanto, sólo a la luz de la metodología leninista es posible comprender la esencia de la época histórica contemporánea y sus contradicciones. En ello consiste la imperecedera significación de los modelos de dialéctica existentes en las obras de Lenin y cuyo estudio enriquece la dialéctica con un inmenso número de nuevos matices del enfoque de la realidad.

6. La unión "consciente" de los contrarios

Como hemos visto, en cada época histórica, en cada período existen numerosas contradicciones que se hallan entre sí en determinadas relaciones recíprocas. Estas relaciones recíprocas son extraordinariamente variadas. En el apartado precedente examinamos una forma de la conexión y acción recíproca tan importante como la conexión entre las contradicciones fundamentales y las no fundamentales. El análisis de la obra leninista muestra que Lenin prestaba la mayor atención también a la forma de su conexión recíproca en cuanto coincidencia objetiva de tales o cuales contrarios en el proceso del desarrollo. De esta coincidencia objetiva deducía la necesidad de la unión consciente de los contrarios.

Como punto de partida general para comprender el enfoque leninista de este problema, puede servir la siguiente formulación: "...sin embargo, hemos estudiado un poco el marxismo y hemos aprendido cómo y cuándo se pueden y se deben unir los contrarios...", la cuestión reside sólo en que se puede conjugar los contrarios de modo "que resulte una cacofonía o una sinfonía" ("Obras", t. XXXII, p. 9).

¿En qué reside el profundo sentido de esta tesis? ¿En qué consiste en general la esencia de esta forma de conexión de los contrarios?

Su esencia estriba, ante todo, una vez más, en no abordar de un modo abstracto los contrarios, sino de un modo *concreto*. Y esto significa que en las condiciones concretas, como consecuencia de la compleja conexión y del entrelazamiento de todo tipo de contradicciones, las tendencias y aspectos contrarios no sólo se oponen entre sí, sino que, temporalmente, también pueden coincidir, unirse, obrando en la misma dirección. En cuanto contrarios, las distintas fuerzas y tendencias, naturalmente, se oponen entre sí y actúan en *diferentes* direcciones. Sin embargo, si

se ve y se tiene en cuenta sólo eso, no iremos más allá de una concepción *unilateral, limitada, estrecha* de la relación recíproca, y la conexión de los contrarios. Si en el campo de acción hubiera dos contrarios polares y "puros", ellos se opondrían el uno al otro y, por así decirlo, tirarían hacia lados diferentes. Pero nunca y en ninguna parte han existido ni pueden existir contradicciones de este género. En primer lugar, cada aspecto de la oposición contiene en sí diferentes contradicciones que tienen una gran importancia, en virtud de lo cual no existe un contrario absolutamente "puro", es decir, no existe un aspecto de la oposición que sea completamente homogéneo. Es más o menos homogéneo *con respecto al otro contrario,* pero con respecto a sí mismo no es puro y no es homogéneo.

En segundo lugar, ni en la sociedad ni en la naturaleza hay un "campo de acción" tal que en él se enfrenten y luchen entre sí *sólo* dos contrarios. Siempre, incluso los dos aspectos y tendencias opuestas fundamentales que sostienen la lucha entre sí, están relacionados y actúan recíprocamente con un gran número de otras contradicciones y contrarios, en virtud de lo cual contrarios distintos, pese a que son contrarios, pueden coincidir en su acción el uno con el otro, sus tendencias pueden unirse y "obrar" en la misma dirección. Además, no se trata de una coincidencia que simplemente obedezca al deseo de los hombres, sino de posibilidades completamente objetivas y de la necesidad objetiva de tal coincidencia de contrarios.

Para hacer más claras estas consideraciones teóricas generales, dirijámonos a la obra leninista y veamos cómo elaboraba Lenin este importante aspecto de la doctrina de la dialéctica sobre las contradicciones en los problemas teóricos concretos y prácticos. Consideremos nuevamente cómo planteaba Lenin el problema del tránsito del capitalismo al socialismo en Rusia después de la Revolución de Octubre. Al mostrar las diferentes formaciones que en ese entonces existían en nuestro país, Lenin ponía al descubierto la *multiplicidad de las contradicciones* que era preciso superar para garantizar el avance. Si en ese tiempo hubieran existido los elementos sólo de dos clases —el socialismo y el capitalismo de economía privada— no habría surgido probablemente el problema de la "unión de los contrarios". Pero precisamente porque había un número considerablemente mayor de contrarios y porque eran diversos, en la propia realidad objetiva existían las premisas para tal unión. Como ya hemos señalado, junto a los indicados elementos existían también los elementos de la economía natural, de la pequeña producción mercantil y del capitalismo de estado. En aquel período y en aquellas condiciones, la línea *estratégica* principal del desarrollo se orientaba a la limitación del elemento espontáneo pequeñoburgués y al desarrollo de las bases de la gran producción susceptible de ser regulada, al fortalecimiento del control estatal.

Por ello, en la propia vida, principios y aspectos contrarios tales

como el socialismo y el capitalismo de estado, coincidían por su tendencia: ambos significaban el desarrollo de la gran producción social, el incremento del control del estado sobre los procesos económicos frente a la anarquía y desorganización pequeñoburguesa, que son características de la pequeña producción mercantil y el capitalismo de economía privada.

Y Lenin plantea el problema de la unión *consciente* de esos contrarios en interés del socialismo y de la lucha contra el capitalismo. Por más que parezca paradójico, la unión consciente de contrarios como el socialismo y el capitalismo de estado obraban en favor de la lucha contra el capitalismo y por la victoria del socialismo.

"¿Es posible —preguntaba Lenin— la conjunción, la unión, la coincidencia del estado soviético, la dictadura del proletariado, con el capitalismo de estado?" ("Obras", t. XXXII, p. 323).

Y respondía categóricamente: sí, es posible, y no solamente posible, sino necesaria. Es importante a este respecto subrayar con toda fuerza que no se trataba por parte de Lenin de un "ardid", de una "artimaña", incluso de un elemento de "amoralidad" de lo cual le acusan algunos adversarios del marxismo cuando señalan este aspecto del enfoque leninista, su exigencia a los revolucionarios de aprovechar toda fisura y contradicción existentes entre los enemigos, de entrar en compromisos de todo género, etc. Un aspecto inseparable de su enfoque de cualquier problema, era el de que, ni por un instante, se apartó nunca del terreno del materialismo, del terreno del análisis objetivo de la realidad.

Así era también en este caso. Al plantear el problema de si era posible la coincidencia de contrarios tales como la dictadura del proletariado, el socialismo y el capitalismo de estado, Lenin se basaba en el profundo análisis *materialista* de los procesos objetivos. Lenin decía: "Al «implantar» el capitalismo de estado en forma de concesiones, el poder soviético fortalece la gran producción frente a la pequeña, la avanzada contra la atrasada, la producción maquinizada contra la manual, aumenta así la cantidad de productos de la gran industria reunidos en sus manos (por medio de las cuotas en especie) y robustece las relaciones económicas reguladas por el estado frente a las anárquicas relaciones pequeñoburguesas" ("Obras", t. XXXII, p. 325).

Por lo tanto, Lenin veía la base objetiva de esta unión consciente de los contrarios en el hecho de que el capitalismo de estado, admitido en ciertos límites y bajo el control del estado proletario, obra —por opuesto que sea al socialismo— en el sentido del desarrollo de la gran producción socialista, facilitando así la posibilidad del tránsito al socialismo, es decir, según sus palabras, "de una forma de la gran producción a otra forma de la gran producción" ("Obras", t. XXXII, p. 327).

En este mismo plano planteó el problema de la unión de contrarios tales como el comunismo y el comercio en los años del paso a la NEP. "Esto parece extraño —escribía entonces Lenin—.

¿¡Comunismo y comercio?! Es algo muy incongruente, absurdo, ajeno" ("Obras", t. XXXIII, p. 89). Pero cuando había que elevar la economía del país, vivificar el intercambio entre la ciudad y el campo, etc., estos contrarios coincidían: el desarrollo del comercio, incluso una cierta admisión del comercio capitalista privado, no frenaba sino que contribuía a crear las premisas para la edificación del socialismo. Estos hechos son un magnífico testimonio en favor de la tesis de la dialéctica acerca de la flexibilidad de los contrarios que llega hasta su identidad, de la coincidencia, movilidad y condicionalidad de los límites existentes entre ellos. Esto, naturalmente, no significa que esos límites no sean grandes o esenciales. Los contrarios siguen siendo contrarios con todas las consecuencias que de ello derivan. Pero, en ciertas condiciones concretas, en determinados períodos de tiempo, sus tendencias pueden coincidir, "unirse". Naturalmente, su coincidencia es temporal, relativa y su lucha absoluta, pero sería imposible reflejar en el pensamiento toda la complejidad de la realidad si no se tomara en consideración también la posibilidad de su coincidencia. En este sentido la dialéctica es un enemigo irreconciliable de todo esquematismo dogmático. Éste reside, según Lenin, entre otras cosas, en que el pensamiento opera con contrarios inmóviles y "puros". Lenin señala que el operar con contrarios "puros" es aún tolerable mientras no traspasamos el marco de los razonamientos teórico-abstractos. Pero se hace intolerable, y no sólo intolerable, sino también peligroso cuando se llega a la aplicación de la teoría a la práctica, momento en que la flexibilidad de nuestros conceptos adquiere una importancia particularmente grande.

Con especial vigor Lenin elabora este aspecto de la dialéctica en su obra "La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo", enfilado desde el principio al fin contra este esquematismo muerto. Al examinar contrarios tales como la burguesía y el proletariado, Lenin exige no limitarse a la comprobación de que son polos sociales extremos y hostiles de la sociedad capitalista. Éste es el aspecto principal y decisivo en sus relaciones recíprocas, cuyo desconocimiento equivale a traicionar el marxismo. Al mismo tiempo, Lenin insiste decididamente en que es preciso tomar en consideración las diferentes facetas y matices de los contrarios en el seno de estas clases mismas. Negarse a hacerlo significa, en su opinión, transformar la dialéctica con su doctrina de los contrarios en un esquema dogmático.

En el seno de la clase burguesa, que considerada en su conjunto es el antípoda de la clase del proletariado, existen diferencias y contradicciones que a veces se vuelven muy importantes y esenciales desde el punto de vista de los intereses del proletariado y del desarrollo objetivo. Son las divergencias y diferencias entre los capitalistas grandes y medios, entre éstos y los pequeñoburgueses, entre los distintos partidos políticos, etc. Considerando diferentes tipos políticos en la burguesía inglesa de los años 20 de este siglo tales como Churchill y Lloyd George, Lenin indica que las divergencias y contradicciones entre ellos "no tie-

nen absolutamente ninguna importancia y son insignificantes desde el punto de vista del comunismo puro, es decir, abstracto, incapaz todavía de acciones prácticas, políticas, de masas. Pero desde el punto de vista de esta acción práctica de las masas, *dichas diferencias son de una extraordinaria importancia*" ("Obras", t. XXXI, p. 75. Subrayado por mí. - *M. R.*).

¿En qué consiste concretamente la importancia de estas diferencias? ¿Por qué, según Lenin, no se puede ni se debe considerar la clase de la burguesía como algo compacto, como un contrario "puro" frente a otro contrario, el proletariado? Porque entre los diversos sectores de esa clase existen sus propias contradicciones y como consecuencia de ello, en tal o cual período, los intereses de la lucha del proletariado por el progreso social pueden coincidir con los intereses —desde luego, no fundamentales— de un sector de la clase burguesa o de un partido burgués y entonces, enseñaba Lenin, hay que proceder conscientemente a la "unión de los contrarios".

La práctica de la lucha contemporánea confirma por entero la cientificidad de este método leninista de enfocar la realidad, cuya esencia consiste en el *carácter concreto*, en el análisis dialéctico concreto, ajeno a todo esquematismo, de las contradicciones.

En las condiciones actuales se ha vuelto mucho más evidente que antes la diferenciación en el seno de la clase burguesa, ya que las principales riquezas se van concentrando cada vez más en manos de un pequeño número de monopolios capitalistas que amenazan la vida no sólo de los obreros y campesinos, sino también la situación de la burguesía urbana pequeña e incluso de la media. En la Declaración de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros (1960) se subraya con gran fuerza esta particularidad de la situación actual en los países capitalistas. Indicando ante todo que los grandes monopolios atentan en todas las esferas contra los intereses de la clase obrera y de todos los trabajadores, la Declaración comprueba luego que "crecen al mismo tiempo las dificultades que experimentan la burguesía urbana pequeña y la media. El yugo de los grandes monopolios se hace cada vez más penoso para todas las capas de la nación. En consecuencia, a la par con la acentuación de la fundamental contradicción de clase de la sociedad burguesa —entre el trabajo y el capital— se hace más honda en la etapa actual la contradicción entre un puñado de monopolistas y todas las capas del pueblo" [31].

Tiene extraordinaria importancia la conclusión que de este análisis de las contradicciones se extrae en la Declaración: "La clase obrera, los campesinos, los intelectuales y la burguesía urbana pequeña y media están vitalmente interesados en la liqui-

(31) "Documentos de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros. Moscú, noviembre de 1960", Gospolitizdat, 1960, p. 41.

dación del dominio de los monopolios. En la actualidad van surgiendo condiciones favorables para la unión de todas estas fuerzas" [32].

Tales son las premisas objetivas para la "unión de los contrarios" en las condiciones actuales. A este respecto es importante señalar además que son las condiciones *objetivas* del desarrollo las que exigen tal unión en interés del progreso social y no unas "combinaciones" arbitrarias de diferentes fuerzas emprendidas para satisfacer mezquinos intereses de grupo.

La fusión de fuerzas diversas en el torrente común de la lucha contra el principal enemigo del progreso social en la etapa actual, contra el capital monopolista, es una ley objetiva y responde a los intereses vitales de todas esas fuerzas. Naturalmente, la clase obrera y sus partidos ingresan en esta unión de fuerzas diferentes teniendo presentes sus propios objetivos finales: la victoria del régimen de vida nuevo, del régimen comunista. El problema reside precisamente en que la lucha por la realización de los objetivos finales de la clase obrera no se encuentra al margen de la línea general del progreso social, sino en su centro; por una parte, esta lucha es facilitada por el progreso social general en el que participan las fuerzas más diversas e incluso opuestas; por otra parte, la propia lucha de la clase obrera por la conquista de sus fines es la fuerza motriz principal de este progreso en las condiciones contemporáneas. Por ello se explica que no haya hoy partidarios más firmes y decididos del progreso general, es decir, democrático, que la clase obrera y los partidos comunistas.

Lenin lucha también contra la estrechez y el esquematismo en el enfoque de otro aspecto del contrario fundamental de la sociedad burguesa: el proletariado. Y aquí exige ver la heterogeneidad, la existencia de distintas capas y grupos en el seno de la clase obrera, y en consecuencia, las contradicciones posibles entre ellos. "El capitalismo dejaría de ser capitalismo —escribe Lenin— si el proletariado «puro» no estuviese rodeado por una masa extraordinariamente abigarrada de tipos de transición que van del proletario al semiproletario... del semiproletario al pequeño campesino (y al pequeño artesano, al kustar, al pequeño patrono en general) del pequeño campesino al campesino medio, etc., y si en el seno del proletariado mismo no hubiera divisiones en capas más o menos desarrolladas, divisiones por el origen territorial, profesionales, a veces religiosas, etc." ("Obras", t. XXXI, p. 55).

De todo lo anterior Lenin extrae la conclusión de que es necesario proceder audazmente a la "unión de los contrarios", una unión que contribuya no a rebajar sino a elevar el grado de conciencia, el espíritu revolucionario y la capacidad de la clase obrera "para la lucha y la victoria". (Ver. t. XXXI, p. 56).

---

(32) "Documentos de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros". Moscú, noviembre de 1960.

* * *

Lo expuesto dista de haber agotado la riqueza del pensamiento, ideas y concepciones de Lenin acerca del problema principal de la dialéctica: el problema de las contradicciones. Pero incluso un análisis incompleto y no exhaustivo muestra qué inmensa contribución aportó a la elaboración e investigación de este "núcleo" de la dialéctica materialista y qué invalorable significación tiene este aporte para el ulterior perfeccionamiento del método marxista del conocimiento y de la práctica, para la comprensión de muy numerosos problemas de la actualidad.

CAPITULO III

HISTORICISMO Y DOGMATISMO

Cualquier persona, por poco que conozca de las obras de Lenin, sabe qué inmensa importancia concedía éste al momento del historicismo, del análisis histórico de los fenómenos y, por consiguiente al carácter concreto de la verdad. Con pleno derecho se puede decir que Lenin promovía y situaba este aspecto del método marxista, junto a la doctrina de las contradicciones, como fundamento principal de la concepción dialéctica del desarrollo. Quizás —y así es en efecto— este hecho se explica porque Lenin vivió en la tempestuosa época de la quiebra de las viejas formas de vida y el nacimiento de nuevas, porque nunca antes habían cambiado con tanta rapidez y dinamismo las condiciones de la actividad de las clases, los partidos y las masas populares.

Este aspecto de la dialéctica leninista solicita con fuerza particular nuestra atención hoy, cuando el movimiento de la historia se ha acelerado aun más y cuando la solución de los problemas vitales para los destinos de los pueblos y de la humanidad depende en gran medida de la capacidad de abordarlos de un modo histórico concreto, sin clisés, renunciando a algunas tesis que habían adquirido la significación de dogmas inapelables. En este sentido, la antítesis "historicismo-dogmatismo" pasa a uno de los primeros planos de la lucha que en la etapa actual el marxismo tiene que sostener contra sus adversarios de todo género y, con no poca frecuencia, también en las propias filas.

Esta antítesis entre dos métodos inconciliables, entre dos enfoques opuestos, querríamos ponerla de manifiesto en uno de los problemas más palpitantes y actuales: el de la guerra y la paz. En el Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética se define justamente el problema de la guerra y la paz como el problema fundamental de la actualidad [1]. Además de la importancia de la elucidación del enfoque metodológico realmente acertado, científico, del mencionado problema, el análisis de las ideas leninistas mostrará que el planteamiento del problema de la guerra

(1) Ver "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 57.

y la paz expuesto en los últimos años en una serie de conocidos documentos de los Partidos Comunistas y Obreros, y en el Programa del PCUS, constituye el único planteamiento certero y que todo intento de fundamentar con referencias a Lenin una concepción opuesta o distinta es falsa y no resiste la crítica. Además, los enemigos del comunismo toman con no poca frecuencia tal o cual formulación aislada de Lenin para "demostrar" que desde el punto de vista del marxismo "ortodoxo", la guerra es inevitable en las condiciones contemporáneas, y que la política de paz que sostienen los estados socialistas, su lucha por la coexistencia pacífica de los dos sistemas sociales mundiales, es sólo un procedimiento "temporal" y "agitativo" tras el cual se oculta el afán de cambiar por la fuerza, por la guerra, el régimen social de los países capitalistas, etc.

Por otra parte, entre los propios marxistas, los sostenedores del enfoque dogmático de este problema, también se remiten a las formulaciones de Lenin demostrando a este respecto un total menosprecio hacia el espíritu de la dialéctica leninista, hacia el carácter histórico de su planteamiento del problema de la guerra y la paz.

Todo ello evidencia la importancia de principio del análisis de las ideas leninistas sobre este problema, en las que se manifestaba con gran relieve una de las facetas más esenciales de la dialéctica materialista tal como la concebía y desarrollaba Lenin.

1. El principio del historicismo en la ciencia social

Ya hemos señalado que Lenin consideraba el historicismo como un principio metodológico general, como una ley de todo conocimiento. Pero, naturalmente, le atribuía una significación especialmente grande aplicado a la vida social, donde los cambios se realizan con una velocidad e intensidad relativamente mayores. Como toda ley general de la dialéctica, la historicidad es una ley del propio mundo objetivo y del reflejo de éste en el pensamiento humano. El pensamiento del hombre es capaz de reflejar y conocer acertadamente la realidad sólo cuando toma en consideración las condiciones históricamente cambiantes de la vida de la sociedad. Cualquiera fuese el aspecto de la vida social que Lenin considerara, siempre veía en el historicismo, en el análisis histórico de los fenómenos, una condición indispensable del enfoque científico.

"Lo más seguro —decía— en el problema de la ciencia social y lo más necesario para adquirir realmente el hábito de abordar acertadamente este problema (se trata del estado, de su esencia, de su desarrollo, etc. - *M. R.*) y no extraviarse en el inmenso número de pequeñeces o en la enorme diversidad de opiniones, lo más importante para abordar este problema desde un punto de vista científico consiste en no olvidar la conexión histórica fun-

damental, en examinar cada problema desde el punto de vista de cómo ha surgido en la historia cierto fenómeno, de cuáles son las etapas principales que este fenómeno ha recorrido en su desarrollo y, desde el punto de vista de este desarrollo suyo, estudiar en qué se ha convertido ahora la cosa dada".

Al plantear este problema con referencia al estado, Lenin lo hace extensivo a todos los problemas del desarrollo social: al problema, tal como lo indica el propio Lenin, del surgimiento del capitalismo, de la explotación entre los hombres, al socialismo, etc.; es posible abordar sólidamente, con seguridad, cualquier problema semejante, repite insistentemente Lenin, sólo después de haber dado una mirada histórica a todo su desarrollo en conjunto.

Es difícil encontrar una obra de Lenin en la que, de un modo u otro, desde tal o cual ángulo, no plantee este problema, no lo sitúe en el lugar principal en la resolución de las complejísimas tareas promovidas por la vida en desarrollo y cambio. Dirige el filo de este principio metodológico contra el dogmatísmo, contra la simple repetición de dogmas o fórmulas memorizadas cuando la vida plantea nuevos problemas y presenta nuevas exigencias. Y ésa era precisamente, como ya lo hemos señalado, la época en que vivió Lenin. Todos sus descubrimientos científicos en el dominio de la teoría marxista los hizo en lucha contra el enfoque dogmático de la realidad, sobre la base de un concienzudo análisis de las nuevas condiciones, de los nuevos fenómenos y procesos.

Se debe decir que Lenin puso de relieve con especial fuerza esta exigencia de la dialéctica cuando se desencadenó la primera guerra mundial. Y esto era completamente lógico porque ella significó un viraje, un cambio decisivo en la historia universal y planteó de un modo nuevo toda una serie de problemas: el carácter de la guerra, los medios de lucha contra ella, el problema nacional, la lucha por la democracia en las nuevas condiciones, el problema de la paz, etc. En las condiciones de este profundo viraje, el dogmatismo, es decir, el olvido de una situación que había cambiado desde el punto de vista histórico, se hizo particularmente peligroso y nocivo. Y, por ello, al plantear y resolver los problemas concretos de ese entonces, recuerda incesantemente el principio del historicismo y su violación por oportunistas de todo pelaje.

La lucha de Lenin contra el dogmatismo de ese tiempo es instructiva también desde el punto de vista de que muestra sus formas diferentes: el dogmatismo no es monocromo, tiene manifestaciones diversas. Existe el dogmatismo "clásico", por así decirlo, cuya esencia consiste en que se ignoran las nuevas condiciones, se identifican de modo sofístico las nuevas épocas con las antiguas y las consignas, la táctica y la política, válidas y justas en las viejas condiciones, se trasladan sin cambio a las nuevas condiciones. Así, por ejemplo, la primera guerra mundial, cuyo ca-

rácter era imperialista por ambas partes beligerantes, los oportunistas la presentaban como nacional por parte de "su" burguesía, de "su" estado. Dicho en otros términos, se identificaban con las guerras de una época pasada, completamente distinta, cuando se sostenían guerras de liberación nacional. Lenin puso en evidencia los procedimientos sofísticos de este género de dogmatismo en el ejemplo de Plejánov y sus razonamientos.

"Sus razonamientos —escribía Lenin— son la total sustitución de la dialéctica por la sofística. Acusa sofísticamente al oportunismo alemán para encubrir el oportunismo francés y ruso[2]. En fin de cuentas, no lucha contra el oportunismo internacional, sino que lo apoya. Sofísticamente llora la suerte de Bélgica, pero guardando silencio sobre Galitzia. Sofísticamente confunde la época del imperialismo... con la época de los movimientos nacionales democrático-burgueses; la época en que ya ha madurado la destrucción de las patrias burguesas por la revolución internacional del proletariado, con la época de su nacimiento y consolidación ("Obras", t. XXI, p. 99), etc.

O tomemos otro ejemplo. El menchevique Potrésov planteó en aquel período el problema de que los socialdemócratas debían fundamentar su táctica en el criterio: ¿cuál es el bando beligerante cuyo triunfo es más deseable desde el punto de vista del progreso social? A este respecto se remitía al ejemplo de Marx que en la guerra italiana de 1859 planteaba el problema en esos términos. Lenin derrota fácilmente el punto de vista de Potrésov y muestra su carácter absolutamente antihistórico. "El método de Marx —escribe Lenin— consiste, ante todo, en tomar en consideración el contenido *objetivo* del proceso histórico en un momento concreto dado y en una situación concreta dada, para comprender en primer lugar cuál es la clase cuyo movimiento constituye la principal fuerza motriz del progreso posible en esa situación concreta" ("Obras", t. XXI, p. 123).

Luego de haber establecido el punto de vista metodológico básico del problema, Lenin muestra que cuando la burguesía luchaba contra el feudalismo era completamente legítimo y necesario el criterio de cuál es el bando cuyo triunfo es más deseable, pues la victoria del capitalismo impulsaba el desarrollo social. Esto explica el referido planteamiento del problema por Marx y Engels en el período de la guerra italiana de liberación nacional. Pero este criterio ha perdido todo fundamento objetivo en la guerra imperialista, cuando ambas partes sostenían igualmente una guerra de rapiña por el reparto del mundo. El dogmatismo consiste precisamente en trasladar este criterio para valorar las guerras a

(2) Lenin se refiere al hecho de que Plejánov consideraba que la guerra que sostenían la Rusia zarista y sus aliados era una guerra justa, mientras la de Alemania y sus aliados lo era de rapiña. De aquí derivaba la correspondiente caracterización como "oportunista" que Plejánov hacía de la política de los socialdemócratas alemanes y su ocultación del socialchovinismo de los mencheviques rusos.

condiciones completamente nuevas y a las que ha dejado de corresponder. Para aclarar su pensamiento Lenin aduce un ejemplo hipotético, que en nuestros días ha dejado de ser tal y en este sentido ofrece interés. Supongamos, escribía, que dos países, uno de los cuales posee tres cuartas partes de Africa y el segundo la cuarta parte, combaten entre sí por su reparto. ¿Cuál es el bando cuyo triunfo debe desear la democracia contemporánea? Es evidente que lo que hay que desear es el triunfo de la lucha de liberación de los pueblos africanos oprimidos y no de tal o cual bando imperialista. En las condiciones actuales, cuando el sistema colonial se hunde y los pueblos africanos integran el frente general de la lucha nacional-liberadora contra el imperialismo, con no poca frecuencia, tal o cual estado imperialista (los EE.UU. por ejemplo), con el pretexto de "ayudar" a un país que sostiene una guerra de liberación nacional, procura apoderarse de él después de haber desplazado a su rival. Naturalmente, los intereses del verdadero progreso reclaman la derrota de los dos grupos imperialistas rivales y el triunfo de una sola parte, de la lucha por su liberación e independencia.

Existe, sin embargo, otra forma de dogmatismo contra la que Lenin combatía en aquel mismo período. Mientras que la forma examinada antes es el fundamento del oportunismo de derecha, la otra forma de dogmatismo tiene un matiz de "izquierda", expresa el oportunismo de izquierda en el seno del movimiento obrero. A este dogmatismo es inherente también el vicio fundamental de antihistoricismo, pero éste se manifiesta de un modo algo distinto que en el primero. La caracterización y crítica leninista de este género de antihistoricismo no sólo tiene un interés teórico y metodológico, sino además una gran significación práctica para el desarrollo actual, ya que algunos rasgos de este dogmatismo se reproducen también hoy al valorarse importantísimos problemas de la actualidad.

A diferencia de Kautsky, Plejánov, Potrésov y otros, cuyo dogmatismo se manifestaba en el desconocimiento de las nuevas condiciones de la época del imperialismo, los representantes de otro género de dogmatismo (por ejemplo Piatakov) tomaban en consideración estas condiciones que derivaban de la nueva etapa del capitalismo. Exigían abordar todos los problemas desde el punto de vista del imperialismo. Aparentemente, se atenían al principio del historicismo y calificaban todo otro enfoque de "metafísico". Pero era éste un "historicismo" de palabra, con una absoluta incapacidad de aplicarlo a la práctica, al análisis de los complejísimos problemas de aquel tiempo. Lenin demostró que el reconocimiento de las nuevas condiciones del imperialismo y de su influencia sobre el curso del desarrollo tiene valor sólo a condición de que también se aborde históricamente este concepto, sin transformarlo en un clisé. En cambio, el concepto de imperialismo servía como tal clisé, como un dogma mediante el cual los "izquierdistas" falseaban el cuadro real de la nueva época, sus condiciones históricas *reales*. Este hecho se manifestaba, por ejemplo,

en su actitud hacia el movimiento de liberación nacional y hacia las guerras nacionales en la época del imperialismo. Razonaban de este modo: puesto que estamos ante la nueva época del imperialismo, las guerras sólo pueden ser imperialistas. Partiendo de ello negaban la legitimidad de la consigna de la autodeterminación de las naciones en este período, la consigna de la defensa de la patria *en todas las condiciones,* la posibilidad y la necesidad de la lucha por las libertades democráticas, etc. Era ésta una posición sectaria que creaba en torno a la clase obrera, que luchaba por la revolución socialista, un estado de vacío. Ya entonces Lenin comprendía todo el peligro de este género de posiciones, de "izquierda" sólo de palabra, y arremetió contra ella con todo el vigor de su crítica.

Veía el antihistoricismo de ese enfoque en que, bajo la cobertura de la palabra "imperialismo", se ocultaba por completo las complejas y variadas condiciones históricas, características del nuevo período. Combatió el abuso de este concepto, el empleo caricaturesco del concepto de "época imperialista". Escribía: "Precisamente porque este concepto es nuevo e importante, ¡hay que luchar contra su caricatura!" ("Obras", t. XXIII, p. 26). Y además: "Olvidar la peculiaridad de las correlaciones políticas y estratégicas y repetir, venga o no a cuento, sólo una palabra aprendida de memoria: «imperialismo», esto no es marxismo en absoluto" ("Obras", t. XXIII, p. 39).

Más adelante veremos que esta apreciación leninista conviene perfectamente a los dogmáticos "de izquierda" contemporáneos que repiten, venga o no a cuento, la palabreja aprendida de memoria "imperialismo" para negar la posibilidad de impedir nuevas guerras en nuestro tiempo, porque, según dicen, en la época del imperialismo las guerras son inevitables.

Hablando más concretamente, el antihistoricismo del empleo del concepto de "imperialismo" consistía según Lenin en que todas las complejas relaciones de esa época eran pintadas de un solo color, se ocultaba el hecho de que, junto a los países que habían culminado su desarrollo nacional y se habían convertido en países imperialistas, existía una multitud de países que no se habían liberado aún de la dependencia colonial y semicolonial y ante los cuales, por consiguiente, se planteaba la tarea de la lucha por su liberación nacional. Más aún, Lenin preveía proféticamente la posibilidad de que también en Europa, que ya hacía mucho tiempo había dejado atrás la época del movimiento de liberación nacional, pudieran crearse tales condiciones históricas concretas que incluso aquí se pusiera nuevamente en el orden del día el problema de la lucha nacional-liberadora. La guerra contra el fascismo alemán demostró cuánta razón tenía Lenin y cuánta importancia posee el análisis concreto de los fenómenos.

Por ello es comprensible por qué Lenin fustigaba apasionadamente, por ejemplo, la negación en general de la consigna de la "defensa de la patria" en la época del imperialismo, el intento de extender su negación legítima en la guerra imperialista a toda

guerra en esta época. "Aquí su error reside —escribía Lenin sobre Kievski (Piatakov) en el artículo "Acerca de la naciente tendencia del «economismo imperialista»"— en que quiere convertir la negación de la defensa de la patria en un clisé, en que quiere deducirla no de la particularidad histórico-concreta de la guerra *dada,* sino «en general». Eso no es marxismo". ("Obras", t. XXIII, p. 6). "El autor está *radicalmente* equivocado, quiere... plantear no históricamente el problema de la «defensa de la patria»" ("Obras", t. XXIII, p. 6).

Y Lenin plantea con toda fuerza el problema de la inmensa importancia que en la época del imperialismo tiene el movimiento de liberación nacional, la lucha por la autodeterminación de las naciones, por las libertades democráticas (a lo que ya nos hemos referido), rechaza decididamente la concepción dogmática, antihistórica de la época del imperialismo y subraya la historicidad de las categorías de "patria", "nación", etc. Los siguientes decenios del desarrollo mundial han confirmado brillantemente la justeza de la posición de Lenin; este desarrollo no ha sido homogéneo, como lo suponían los dogmáticos: las guerras imperialistas, injustas, se entrelazaron con guerras justas, con guerras de liberación nacional; las revoluciones socialistas se entrelazaron con revoluciones democráticas generales, etc.

El análisis de las obras leninistas permite comprender, pues, toda la importancia y la necesidad del principio del historicismo como aspecto inalienable de la dialéctica, como ley objetiva de la realidad y del pensamiento.

2. El criterio de la aplicación científica del principio del historicismo

Lenin no se limita a elaborar este importantísimo aspecto de la dialéctica, a insistir en la necesidad del enfoque histórico de la realidad. Plantea en relación con éste otro importante problema: ¿cuál es el criterio científico de un enfoque auténticamente histórico de los fenómenos? ¿Existe ese criterio? Sí, responde Lenin, existe; es la consideración *objetivamente verificable* de la correlación de las clases en cada momento histórico (Ver "Obras", t. XXIV, p. 24). El historicismo puede convertirse en relativismo si falta precisamente el criterio objetivamente comprobable que permite juzgar acerca de si el enfoque dado es o no verdaderamente histórico. Bajo la apariencia de un "análisis histórico" es posible presentar cuanto venga en gana, utilizando a tontas y a locas los hechos históricos. Precisamente así procedían los mencheviques en los años de la primera guerra mundial, cuando para justificar su posición "defensista" en la guerra *imperialista* se remitían al ejemplo de Marx, que exponía su actitud hacia una guerra de liberación nacional. Lenin les respondía: el contenido verdaderamente *objetivo* del proceso histórico es determinado por "cuál es la clase cuyo movimiento constituye la principal fuerza

motriz del progreso posible" en la situación concreta (Ver "Obras", t. XXI, p. 23). El enfoque de los mencheviques y demás social-chovinistas era no-histórico en razón de que no resistía la verificación por el criterio principal del principio auténticamente científico del historicismo, porque confundían la clase de la burguesía cuando todavía encabezaba el progreso y esa misma clase cuando sostenía una guerra imperialista.

Lenin indicaba que en cada gran época histórica hay y habrá "movimientos aislados, parciales, dirigidos tanto hacia adelante como hacia atrás; diferentes desviaciones respecto del tipo medio y del ritmo medio de los movimientos". Es imposible saber y determinar con exactitud cuál será el éxito y el ritmo de tal o cual movimiento "parcial". Pero, nuevamente, existe un único criterio que permite comprender la esencia histórica principal de una época dada. Lenin escribía a este propósito: "Pero sí podemos saber y sabemos cuál es la clase que se encuentra en el centro de tal o cual época y determinar su contenido fundamental, la dirección principal de su desarrollo, las particularidades esenciales de su situación histórica, etc. Sólo sobre esta base, es decir, tomando en cuenta ante todo los rasgos distintivos fundamentales de las diversas "épocas" (y no de episodios aislados de la historia de países aislados), podemos elaborar acertadamente nuestra táctica. Y sólo el conocimiento de los rasgos fundamentales de una época dada pueden servir de base para considerar particularidades más detalladas de tal o cual país" ("Obras", t. XXI, p. 125).

Es difícil sobreestimar el profundo sentido de estas palabras. Ellas nos proporcionan un notable análisis *filosófico* del principio del historicismo y de los criterios de su aplicación científica a la vida social. Lenin ha dejado brillantes ejemplos de aplicación de este criterio del enfoque histórico a las condiciones más complejas y embrolladas. Citaremos sólo un hecho. Después de la revolución de febrero de 1917, Lenin, como es sabido, postuló la consigna de preparar el paso a la siguiente y nueva etapa de la revolución, a la revolución socialista. Sin hablar ya de los mencheviques, algunos miembros del partido bolchevique se opusieron a Lenin objetando que aún no había acabado la revolución democrático-burguesa. Su "terminación" la condicionaban a la realización de la consigna de la dictadura democrático-revolucionaria del proletariado y los campesinos. Pero como el poder se halla en manos del gobierno burgués provisional, afirmaban, la revolución no había terminado y la postulación de preparar la revolución socialista significaba saltar una etapa histórica aún no agotada, confundir períodos históricos diferentes del desarrollo.

¿Cómo respondía Lenin a esas objeciones? Una y otra vez plantea el problema del análisis histórico verdaderamente científico de la situación concreta y de su criterio científico. "El marxismo —escribe— exige de nosotros la consideración más exacta, objetivamente verificable, de la correlación de clases y las particularidades concretas de cada momento histórico. Nosotros, los bolcheviques, siempre hemos procurado ser fieles a esta exi-

gencia absolutamente obligatoria si se quiere dar un fundamento científico a la política".

"Nuestra doctrina no es un dogma, sino una guía para la acción" —decían siempre Marx y Engels, burlándose con razón de quienes aprendían de memoria y repetían simplemente, «fórmulas» que, en el mejor de los casos, sólo podían trazar las tareas *generales*, que necesariamente cambian en correspondencia con la situación económica y política *concreta* de cada *período* particular del proceso histórico" ("Obras", t. XXIV, p. 24).

Como vemos, según Lenin, el enfoque auténticamente histórico se identifica con el problema fundamental de la consideración "objetivamente verificable" de la correlación de clases. Y Lenin muestra que el problema principal y fundamental de toda revolución es el paso del poder del estado de manos de una clase a otra. Y si esto es así, la revolución burguesa de febrero de 1917 en Rusia se había realizado y terminado. En cuanto a la consigna de la dictadura democrático-revolucionaria del proletariado y el campesinado, también esta consigna se había realizado y encarnado en el Soviet de Diputados Obreros y Soldados que existía junto al gobierno burgués provisional. Esta consigna, indicaba Lenin, preveía sólo la *correlación de las clases*, y no la institución política concreta en la que debía realizarse. La vida revistió la fórmula de carne y hueso, la concretó y *con ello* le dio una forma nueva" ("Obras", t. XXIV, p. 25). La vida es siempre más compleja y "astuta" que toda teoría. Según la mencionada fórmula resulta que tras la dominación de la burguesía puede y debe seguir la dominación del proletariado y del campesinado. "Pero en la vida misma *ya* ha sucedido de otra manera: ha resultado un entrelazamiento extraordinariamente original, nuevo, nunca visto, *un entralazamiento de lo uno y lo otro*" ("Obras", t. XXIV, p. 26).

Por consiguiente, había cambiado la correlación de las clases y este cambio había que someterlo a una verificación *exacta* y *objetiva*. De aquí deriva que un período histórico había sido sustituido por otro y en consecuencia la nueva situación histórica concreta exigía la sustitución de la consigna de la revolución democrático-burguesa por la consigna de la revolución socialista.

Este es un notable ejemplo de la aplicación leninista del criterio científico que permite distinguir el análisis auténticamente histórico del ficticio y, sobre la base del principio dialéctico del historicismo, abordar la solución de los problemas sociales que significan los grandes virajes en la vida de la humanidad.

Después de haber elucidado algunas premisas metodológicas generales relacionadas con la antítesis "historicismo-dogmatismo", podemos pasar al problema principal del presente capítulo: cómo, guiándose por el principio dialéctico del historicismo, planteaba Lenin el problema de la guerra y la paz y qué significación tiene para la solución de este problema en la actual etapa del desarrollo social mundial.

3 Dos planteamientos de Lenin sobre el problema de la guerra y la paz: antes y después de la revolución

Para los marxistas es completamente evidente e indiscutible que el comunismo está indisolublemente unido a la paz y la terminación de la guerra como medio de resolver las contradicciones sociales. En la futura sociedad que acabará con la explotación del hombre por el hombre, con toda opresión social, de clase, estatal y nacional, las guerras se convertirán en un absurdo y en un anacronismo. Lenin escribía a este propósito:

"La terminación de las guerras, la paz entre los pueblos y el cese de los saqueos y las violencias: tal es precisamente nuestro ideal..." ("Obras", t. XXI, p. 264).

Lenin, naturalmente, no consideraba este ideal como un deseo abstracto y especulativo. Se asentaba en una concepción científica de las leyes que rigen el desarrollo social y se vinculaba a determinadas formas históricas de organización de la vida social: precisamente las formas comunistas. A Lenin corresponde el mérito de haber elaborado el problema de la conexión indisoluble entre la fase monopolista y superior del capitalismo y las guerras imperialistas. Este aspecto del problema es bien conocido por lo que no tiene sentido detenernos en él. Cuando formulaba su conclusión científica acerca de la inevitabilidad de las guerras bajo el imperialismo, de que el origen de esas guerras reside en la esencia misma del capitalismo monopolista, Lenin se situaba en el sólido terreno de hechos incontrovertibles. La vida ha confirmado tras un breve período, esta conclusión de un modo que no puede ser más fundamentado y trágico, con el ejemplo de las guerras mundiales, la primera de las cuales fue del principio al fin una guerra imperialista, y la segunda empezó como tal. Y sin vacilaciones, resueltamente, de su análisis del imperialismo Lenin sacaba la conclusión: sólo cuando el imperialismo haya sido eliminado y los pueblos se hayan liberado del yugo del capital, las guerras serán imposibles.

Esta conclusión es indiscutible en el plano teórico y el detenido estudio de las obras de Lenin demuestra que no pretendía sino el planteamiento más general del problema. Al mismo tiempo, no se limitaba al enfoque abstracto de esta cuestión. Sus trabajos contienen un gran número de formulaciones concretas en torno al problema de la guerra y la paz, vinculadas con determinadas conclusiones que exigian la traslación del enfoque teórico general al plano del análisis concreto de las situaciones concretas. También es notable el método leninista de pensar porque nunca se limitaba a principios generales aunque indiscutibles, sino que los colmaba siempre de contenido concreto en relación con las complejas peripecias de la vida. Y aquí a Lenin lo ayudaba su extraordinaria sagacidad histórica, su capacidad para insertar las tesis históricas más abstractas en marcos históricos determinados.

Así ocurrió con el problema de la guerra y la paz. Después de haber enunciado la tesis general de la inevitabilidad de las

guerras por el reparto del mundo en la época del capitalismo imperialista, Lenin lo examina e investiga más concretamente a la luz de los hechos y procesos reales que tuvieron lugar durante la primera guerra mundial y después de ella, en conexión con el tránsito de la guerra a la paz, haciendo una valoración del enfoque de la guerra y la paz por parte de los pacifistas burgueses, de los reformistas y oportunistas, confrontando este enfoque con la concepción marxista, etc.

La generalización de estas formulaciones y apreciaciones concretas muestra que Lenin distinguía rigurosamente el problema de la inevitabilidad de las guerras en el período del dominio incompartido del capitalismo (imperialismo) y en el período de la victoria de la revolución socialista en un país y tanto más en una serie de países. Dicho de otro modo, Lenin permanecía fiel a sí mismo también en este problema, exigiendo su riguroso enfoque histórico, su planteamiento concreto en las diferentes condiciones históricas. Examinemos primeramente su enfoque de este problema durante la primera guerra mundial, es decir, cuando aún no existían estados socialistas.

Refiriéndose a la terminación de las guerras y a la paz entre los pueblos como de un ideal "nuestro", es decir, comunista y no de algún otro, es decir, burgués, Lenin añadía: "...pero sólo los sofistas burgueses pueden seducir con él a las masas, separando este ideal de la propaganda inmediata y directa en favor de acciones revolucionarias" ("Obras", t. XXI, p. 264). Estas palabras fueron escritas en 1915 en el artículo "El problema de la paz". Tienen gran importancia para comprender tanto el planteamiento leninista general del problema de la guerra y la paz en las condiciones históricas en que dominaban incompartidamente los estados imperialistas como su aplicación a la situación concreta de aquel período. El pensamiento de Lenin residía en que mientras el poder se encuentre en manos de la burguesía no puede haber una paz sólida, y tanto menos, democrática, y son inevitables guerras periódicas por el reparto del mundo. Criticaba tajantemente a los socialdemócratas del tipo de Kautsky, Plejánov y otros en razón de que sustentaban la idea pacifista burguesa que separaba el problema de la paz entre los pueblos de la lucha revolucionaria contra el capitalismo. Lenin demostraba que en esas condiciones, sin transformar la guerra imperialista en guerra civil, la paz podía ser concluida sólo sobre bases expoliadoras, con anexiones, con supresión de la independencia en una serie de pueblos, etc. Luego de tal "paz" seguirán inevitablemente, decía Lenin, nuevas guerras de rapiña aún más terribles y devastadoras.

"Esto sería engañar al pueblo con la ilusión —escribía en el mismo artículo— de que los actuales gobiernos, las actuales clases dirigentes, son capaces, sin haber sido «educados» (o más exactamente, eliminados) por una serie de revoluciones, de concertar una paz más o menos satisfactoria para la democracia y la clase obrera. No hay nada más nocivo que este engaño... No,

debemos aprovechar el estado de ánimo favorable a la paz para explicar a las masas que los beneficios que esperan de ella son imposibles sin una serie de revoluciones" ("Obras", t. XXI, p. 264).

Lenin calificaba con razón la "paz" que preparaban las potencias beligerantes de paz imperialista, una "paz" que contenía las fuentes de la nueva guerra futura. Cuán justa era la definición de la esencia de esa "paz", lo demostraron la paz de Versalles y los acontecimientos de los siguientes decenios que condujeron a una nueva guerra mundial entre los estados burgueses. Por ello, Lenin arremete tan vigorosamente contra los socialchovinistas que pretendían hacer pasar esta "paz" por una paz "democrática" y "ocultan, encubren, embellecen y visten la repulsiva desnudez de la paz imperialista que despedaza países y comercia con la vida de los pueblos" ("Obras", t. XXIII, p. 259).

Y lo más esencial, lo que Lenin subrayaba y defendía en la lucha por una paz auténticamente democrática era la imposibilidad de la paz "sin una serie de revoluciones". Mientras en todos los países, principalmente en los países desarrollados, el poder se encuentre en manos de la burguesía, subsistirán las condiciones económicas, políticas e ideológicas que originan nuevas guerras y las hacen inevitables *en condiciones históricas dadas*. Naturalmente, las masas trabajadoras de estos países no desean la guerra y luchan contra ella, pues son quienes más padecen sus consecuencias. Pero Lenin comprendía perfectamente que mientras los imperialistas dominen en todas partes no hay ni puede haber la fuerza real capaz de paralizar las condiciones objetivas y subjetivas que engendran las guerras de rapiña. Sólo una revolución socialista, una "serie de revoluciones", que modifiquen la correlación de las clases en la arena mundial, podían ser, según Lenin, el camino que conducirá efectivamente a realizar el ideal de la terminación de las guerras y de la paz entre los pueblos. En 1914 después de comenzada la guerra, Lenin escribía:

"El imperialismo se ha jugado a una carta los destinos de la cultura europea: si no se produce una serie de revoluciones victoriosas, a esta guerra no tardarán en seguir otras; la fábula de la «última guerra» es una fábula vana y nociva, un «mito» pequeñoburgués..." ("Obras", t. XXI, p. 24).

Así planteaba Lenin el problema de la guerra y la paz en condiciones históricas determinadas, antes de la victoria de la revolución socialista [3]. Por consiguiente, Lenin consideraba que el enfoque auténticamente científico, marxista, era el que hacía de la revolución el punto de partida y la base de la solución de

(3) Hacemos abstracción aquí de las guerras que sostienen los pueblos por su emancipación de la dependencia imperialista, de las guerras revolucionarias de clase del proletariado y todos los trabajadores contra sus explotadores, guerras a las que Lenin consideraba justas. Aquí el problema de la guerra y de la paz se aborda en un solo aspecto: en conexión con las condiciones que dan la posibilidad de terminar con las guerras mundiales en general y de impedir nuevas guerras.

este problema, pues mientras domine incompartidamente el imperialismo, las guerras son inevitables y a una guerra seguirán otras. Sólo la revolución del proletariado puede romper este círculo trágico para la humanidad, no hay ni puede haber otro camino.

La Revolución Socialista de Octubre fue la primera de esas revoluciones en las que Lenin veía la condición real para la liberación de la humanidad de las guerras y para la creación de la paz sobre la tierra. La brecha abierta en la cadena mundial del imperialismo, originada por esta revolución, modificó de modo fundamental la situación histórica. Y en sus trabajos posteriores acerca del problema de la guerra y la paz, Lenin toma en cuenta y examina cuidadosamente esas nuevas condiciones. Considera la victoria del poder de la clase obrera, aunque sea en un solo país, ya como una fuerza real capaz de influir seriamente sobre el curso de los acontecimientos y de actuar sobre los procesos sociales que condicionan la guerra o la paz. Y entonces plantea de un modo nuevo el problema. Si antes, cuando las dos agrupaciones imperialistas guerreaban entre sí, consideraba que la paz sólo podía ser "imperialista" y afirmaba que la consigna de la "paz" (sin revolución) era un engaño a los pueblos, ahora, ya en nombre del primer estado obrero y campesino, lucha con todas sus fuerzas por la paz, pero una paz "justa", "democrática". Y no es una casualidad el hecho de que uno de los primeros decretos de la insurrección victoriosa propusiera "a todos los pueblos beligerantes y a sus gobiernos entablar inmediatamente negociaciones para concertar una paz justa y democrática". Como se explicaba en el decreto, por paz justa y democrática se entendía una paz "sin anexiones (es decir, sin conquistas de tierras ajenas, sin incorporación violenta de pueblos extranjeros) y sin indemnizaciones" (Ver "Obras", t. XXVI, p. 217).

Así, pues, mientras que antes rechazaba toda posibilidad de terminación de la guerra sobre la base de una paz democrática, en la nueva situación histórica, Lenin admite esa posibilidad, plantea el problema de la paz, lucha por ella, porque en la escena internacional había aparecido una nueva fuerza social, había *cambiado la correlación de las clases* de cuya lucha dependen los destinos de la guerra y la paz. Dista de nuestro ánimo la idea de afirmar que Lenin abrigaba la esperanza de que el llamado de esta nueva fuerza a concertar una paz democrática encontraría favorable respuesta en los círculos de las potencias imperialistas que combatían entre sí; comprendía perfectamente cuán difícil y espinoso era el camino de esa paz. Lo que para nosotros tiene importancia es únicamente señalar el modificado enfoque de Lenin, su nuevo ángulo de visión, el hecho de que ya consideraba posible el planteamiento mismo de una paz justa y democrática. Lo nuevo en la situación que se había creado después de la revolución de 1917, residía en que el estado soviético se había convertido en un factor que, como decía Lenin en el informe sobre la paz en el II Congreso de Diputados Obreros y Soldados de toda Rusia, debía "ayudar a los pueblos a intervenir en los problemas de la

guerra y de la paz" ("Obras", t. XXVI, p. 220). Desde los primeros días de la revolución, el socialismo y la paz se convirtieron en fuerzas indisolublemente vinculadas entre sí, y Lenin terminó su informe con las palabras: "El movimiento obrero triunfará y abrirá el camino hacia la paz y el socialismo" ("Obras", t. XXVI, p. 221).

Posteriormente elabora y fundamenta en sus trabajos, la idea que es hoy ampliamente conocida bajo la denominación de "coexistencia pacífica". Esta idea fue expresada por Lenin de modo diverso. Respondiendo a las preguntas formuladas por el corresponsal de un diario norteamericano (1920), referente a las bases para la paz con Norteamérica, Lenin contesta: "Que los capitalistas norteamericanos no nos toquen. Nosotros no los tocaremos". Por nuestra parte, añade, no hay ningún obstáculo "para esa paz". Lenin apoyó calurosamente y apreció altamente el tratado de Rapallo concluido entre el país soviético y Alemania. Desde nuestro punto de vista, tiene extraordinaria importancia la caracterización de la esencia de ese tratado que obligaba a Lenin a darle tanto valor. "La igualdad efectiva de derechos de los dos sistemas de propiedad —escribía en 1922— *aunque sólo tenga carácter pasajero, mientras exista en el mundo entero* la propiedad privada, el *caos económico* y las guerras que origina dicho sistema, y no se pase al régimen superior de propiedad, es reconocida sólo por el tratado de Rapallo" ("Obras", t. XXXIII, p. 320).

Esa "igualdad de derechos" de los dos sistemas de propiedad, de los cuales en aquel entonces sólo uno, el estado soviético, representaba la propiedad superior, socialista, Lenin la considera una gran conquista en el camino conducente a la desaparición total de la propiedad privada. Sólo el otro sistema de propiedad origina las guerras, pero en su camino ya ha aparecido un obstáculo importante y este hecho cambia la situación histórica en la que el problema de la guerra y la paz se plantea de un modo nuevo, ya no como antes de la revolución.

Dos circunstancias fundamentales son destacadas en las obras de Lenin en calidad de condiciones objetivas que hacen posible la coexistencia de los dos sistemas de propiedad como "situación temporal", hasta tanto no desaparezca la forma inferior, caduca, de propiedad. Primero, el hecho de que la economía mundial, pese a que Rusia se había soltado de la cadena general, es un todo único en el que es imposible destruir los nexos que se han formado naturalmente entre las diferentes partes (países); en virtud de lo cual los estados burgueses están obligados a concluir acuerdos económicos y de otro tipo con el Estado soviético. Lenin definió con las siguientes palabras la significación de una de las cláusulas de la Conferencia de Cannes de 1922 en la que los estados burgueses, como condición para la participación en la Conferencia de Génova, reconocían a cada país el derecho "de escoger el sistema que prefiriera" (se hacía referencia, claro está, a la Rusia Soviética).

"...el § 1 de las resoluciones de Cannes, que reconoce la *igualdad de derechos* de los dos *sistemas de propiedad* (el capitalista o de propiedad privada, y el comunista, adoptado *hasta ahora* sólo en la R.S.F.S.R.), tiene que admitir, pues, aunque en forma indirecta, la quiebra, la bancarrota del primer sistema de propiedad, la inevitabilidad de un *acuerdo* del primero con el segundo en un pie de igualdad" ("Obras", t. XXXIII, p. 319).

En el informe al XI Congreso del Partido, Lenin decía que la "necesidad económica fundamental" de los dos sistemas es la de establecer entre sí el comercio, las relaciones económicas que, de un modo u otro, se abrirán paso.

Lenin consideraba que la fuerza y el poderío del Estado soviético, su capacidad para oponer resistencia a los países burgueses que abrigan la intención de atacarlo, era la segunda circunstancia fundamental que hacía posible la coexistencia pacífica. Sin esta circunstancia decisiva no es posible ninguna coexistencia pacífica, porque el odio del mundo capitalista hacia el comunismo es más fuerte que cualquier consideración racional. El poderío del Estado soviético; éste es el factor que puede obligar a las clases dirigentes de los países capitalistas a aceptar esa coexistencia. "Hemos soportado penalidades extraordinariamente duras —decía Lenin en 1922— y conocemos las calamidades y sufrimientos que el nuevo intento de guerra puede ocasionarnos; pero afirmamos que *volveremos a soportarlo, y que hagan la prueba de intentarlo*" ("Obras", t. XXXIII, p. 191-192).

Pero fueron precisamente los representantes del primer estado socialista del mundo quienes en la Conferencia de Génova, *por iniciativa de Lenin,* propusieron a todos los estados capitalistas proceder a una reducción universal de los armamentos. Nuevamente tiene excepcional interés investigar el enfoque leninista del problema del desarme, enfoque penetrado de historicismo. Lenin tenía una actitud completamente negativa hacia la consigna del "desarme" postulada durante la primera guerra mundial por algunos socialistas, en virtud de que era irrealizable en las condiciones del dominio incompartido del imperialismo, y de que se la planteaba desligada de la revolución, de la lucha revolucionaria contra el capitalismo. En el artículo "Sobre la consigna del «desarme»", escrito en 1916, Lenin hace un cuidadoso análisis de esta consigna.

"El desarme —escribía— es el ideal del socialismo. En la sociedad socialista no habrá guerras y, por consiguiente, el desarme será una realidad" ("Obras", t. XXIII, p. 84).

Por lo tanto, Lenin no estaba contra el desarme en general, sino que planteaba el problema, tal como le era habitual, en marcos históricos determinados. Mientras sólo existan estados imperialistas y les pertenezca la posición dominante en el mundo, el desarme es imposible; además, la consigna del "desarme" distrae a las masas oprimidas de la lucha revolucionaria, de la necesidad de responder a la violencia con la violencia, a las armas con las armas.

"La prédica kautskiana del «desarme» —señalaba Lenin— dirigida precisamente a los gobiernos actuales de las grandes potencias imperialistas, es el más burdo oportunismo, un pacifismo burgués que, *en los hechos* —pese a los «buenos deseos» de los melifluos kautskianos—, sirve para distraer a los obreros de la lucha revolucionaria, pues con semejante prédica se inculca en los obreros la idea de que los gobiernos burgueses contemporáneos de las potencias imperialistas *no* están enredados entre sí por los miles de hilos del capital financiero y por decenas y centenares de los correspondientes *tratados secretos* (es decir, de rapiña, de bandidaje, que preparan una guerra imperialista)" ("Obras", t. XXIII, p. 84-85).

Pero ya como jefe del gobierno del estado socialista, Lenin propone a los estados capitalistas proceder al desarme universal. Es claro que en este enfoque diferente del problema no hay ni la más mínima inconsecuencia y contradicción lógica. Todo el quid reside en que había surgido la posibilidad real —sin duda extraordinariamente difícil de realizar— del desarme. Pues el pueblo victorioso se hallaba profundamente interesado en el desarrollo sin guerras y, lo que es más importante, en la arena mundial había cambiado *la correlación de las fuerzas de clase*, aunque hasta entonces gracias a la existencia de un solo estado socialista. Con la victoria de la revolución la clase obrera había dejado de estar inerme y la dialéctica del desarrollo es ahora tal, que en sus manos las armas son el principal factor del desarme. Cuando el pueblo armado y organizado en el estado socialista plantea el problema del desarme, no se trata ya de un "buen deseo" del que es posible desentenderse, sino de una nueva condición real que por lo menos pone en un pie de *igualdad* a las fuerzas que luchan por la paz con las que generan la guerra.

Naturalmente, en las condiciones de que se trata, no había una posición efectivamente "igual" de las fuerzas contrarias. El Estado soviético estaba solo y, además, agotado por una guerra de muchos años. Pero, ¿es que acaso no era simplemente un milagro el hecho de que hubiera podido mantenerse en la lucha contra la intervención extranjera y la contrarrevolución interior? En tales casos es insuficiente el solo cálculo cuantitativo de la correlación de las fuerzas.

El análisis de las formulaciones leninistas y de la política exterior del joven estado soviético aplicada bajo la dirección de Lenin muestra que con la victoria de la revolución socialista en Rusia y con la irrupción en la arena histórica de la nueva fuerza social, Lenin establecía nuevas posibilidades en la lucha contra la guerra y por la paz. En sus formulaciones, en el *método*, en el *espíritu* del enfoque de este problema se contenían ya las *premisas* de la conclusión, que posteriormente enunciara el XX Congreso del PCUS, de la posibilidad, en ciertas condiciones históricas, de impedir la guerra. Lenin no había formulado aún esa conclusión y no podía hacerlo en la situación existente en los primeros años de la década del 20, pues no derivaba de las cir-

cunstancias históricas de ese entonces. Pero es muy importante el hecho de que, tomando en cuenta las nuevas condiciones creadas por la victoria del Poder Soviético en Rusia, Lenin esclareciera y resolviera *de un modo nuevo* el problema de la guerra y la paz. Al mismo tiempo, con todo realismo y sensatez, Lenin subrayaba que la victoria de la revolución en *un solo* país era insuficiente para hacer imposibles las guerras. Ya antes de la Revolución de Octubre, en el artículo "El programa militar de la revolución proletaria", escribía a este respecto que sólo después de la victoria de la revolución en todo el mundo "y no sólo en un país, las guerras serán imposibles" ("Obras", t. XXIII, p. 67). Sin embargo, serían vanos los intentos de tomar dogmáticamente estas palabras y oponerlas al planteamiento actual que los marxistas hacen de este problema. La idea contenida en esas palabras leninistas es clara y sencilla: mientras en la tierra exista el capitalismo —la fuente de la guerra— no puede desaparecer la posibilidad de la guerra. Y esto es completamente exacto. Pero de aquí no sigue en absoluto que en una situación histórica que ha cambiado no surja una posibilidad contraria que, si se la aproveche, pueda paralizar o limitar la inevitabilidad de las guerras aun antes de la destrucción completa y en todas partes del capitalismo. Hemos visto que ya con la victoria de la revolución en un país, Lenin pone al descubierto nuevas posibilidades en la lucha contra la guerra, por la paz.

Ya hemos citado sus palabras escritas antes del surgimiento del gobierno soviético, acerca de que a la primera guerra mundial seguirán nuevas guerras "si no se produce una serie de revoluciones victoriosas". Por consiguiente, Lenin señalaba incluso en forma directa que la victoria de la revolución en una serie de países (pero no obligatoriamente en todo el mundo) puede convertirse en una valla interpuesta en el camino de la guerra. Pero el meollo de la cosa incluso no reside en esto, sino en el espíritu, en el método del enfoque leninista que orienta hacia la cuidadosa consideración de las nuevas condiciones en el desarrollo de la sociedad.

En este sentido no puede caber ninguna duda de que la conclusión, de inmensa importancia de principio formulada por el XX Congreso del PCUS acerca del problema de la guerra y la paz en la actual situación mundial, es el desarrollo creador de las ideas de Lenin, de su método histórico para investigar los fenómenos sociales, del método que le permitía después de la victoria de la revolución en un solo país, percibir y expresar proféticamente las nuevas tendencias del desarrollo en este dominio.

4. El problema de la guerra y la paz en el Programa del PCUS

Si Lenin considera que la victoria de la revolución socialista en un solo país es una condición que influye de modo esencial en la solución de los problemas de la guerra y la paz, naturalmente,

aun mayor significación tiene en este sentido el hecho de que la revolución ha triunfado en una serie de países. Precisamente de este hecho y guiándose por la metodología leninista arrancaba el XX Congreso del PCUS cuando indica la posibilidad en la situación actual de impedir una nueva guerra mundial, aun antes de la total desaparición del capitalismo. Esta tesis del XX Congreso ha sido confirmada y desarrollada en una serie de documentos conjuntos de los Partidos Comunistas y Obreros. Brillante expresión y desarrollo ha encontrado en el Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética.

La premisa y el fundamento metodológico de la mencionada tesis, cuya significación teórica y práctica para los destinos de la humanidad es imposible sobreestimar, era y sigue siendo la rigurosa consideración de la nueva situación histórica creada con el surgimiento del sistema socialista mundial junto a una serie de otras circunstancias. Ya hemos indicado que, de acuerdo con Lenin, el cambio en la correlación de las fuerzas es el criterio más exacto para apreciar la modificación de las condiciones históricas que exigen un nuevo planteamiento de los problemas. Aplicado a la situación actual, este criterio prueba que hoy estamos ante una época histórica completamente nueva. La nueva correlación de las clases en el mundo consiste en que hoy existen dos sistemas sociales mundiales. Después de la victoria de la Revolución de Octubre, Lenin dijo que en el mundo existían dos sistemas de propiedad, pero el sistema socialista no era en aquel tiempo un sistema mundial como lo es hoy. Ahora la clase obrera y todo el pueblo trabajador, organizado en el estado socialista, se opone a la clase de los capitalistas no en un solo país, sino en muchos países. La burguesía y el sistema burgués de propiedad se han visto obligados a estrecharse considerablemente y a abandonar posiciones en una gran parte del globo terrestre. Un cambio tal en la correlación de las fuerzas en el marco de toda la sociedad, significa que las posibilidades de la lucha por la paz, que Lenin había puesto de manifiesto ya en los primeros años del poder soviético, han crecido incomparablemente.

Es éste un cambio fundamental que hay que tomar en cuenta ante todo para plantear y resolver acertadamente el problema de la guerra y la paz en las condiciones actuales.

Pero junto a este factor, que sin duda es el principal, hay una serie de otros factores que actúan en la misma dirección. En primer lugar, como se indica en el Programa del PCUS, la formación de una serie de estados no socialistas que han conquistado recientemente la independencia nacional, que han surgido en la arena de la política mundial y que, por tal o cual causa, no están interesados en el desencadenamiento de la guerra. Segundo, el crecimiento del número de países que mantienen una política de neutralidad y que no desean participar en los bloques militares agresivos. Tercero, las nuevas posibilidades, que han aumentado inconmensurablemente, para que las masas populares de todos los países intervengan en los problemas de la guerra y la paz. Ya

hemos citado las palabras de Lenin acerca de que el nuevo estado constituido como consecuencia de la Revolución de Octubre, debe ayudar a los pueblos a intervenir en los destinos del problema de la guerra y la paz. Ese poderoso factor que ayuda a los pueblos de todo el mundo a luchar contra la guerra es hoy el sistema socialista mundial, toda la clase obrera internacional. La lucha por la paz ha adquirido vastas proporciones y las fuerzas de la guerra no pueden de un modo u otro dejar de tomarla en consideración.

Como resultado de estos cambios, "en el globo terrestre ha surgido una vasta *zona de paz*". "El sistema socialista es el centro natural de atracción de todas las fuerzas pacíficas de la tierra"[4].

A los mencionados cambios que caracterizan la época histórica actual y sus particularidades, que tienen gran importancia para el enfoque de los problemas de la guerra y la paz, hay que agregar lo siguiente: con el descubrimiento de la energía atómica y termonuclear, la guerra se ha vuelto una amenaza para la existencia y el progreso de la humanidad. En consecuencia, el problema de la guerra y la paz se ha convertido literalmente para cada hombre en un problema de vida o muerte, y sólo un puñado de monopolistas, imperialistas y militaristas, está dispuesto, sin hacer caso de nada, a precipitar al mundo en el abismo de una guerra destructiva sin precedentes. Según testimonio de Krúpskaia, Lenin, refiriéndose al incremento del poder destructivo de las armas, decía que llegaría una época en que la guerra sería tan destructiva que se haría en general imposible. Este tiempo ha sobrevenido y el cambio dado actúa también en un sentido que favorece la lucha contra la guerra.

Teniendo todo esto en consideración, guiándose por el principio dialéctico del historicismo, el Programa del PCUS formula la siguiente conclusión:

"*La guerra mundial pueden conjurarla* los esfuerzos unidos del poderoso campo socialista, los estados pacíficos no socialistas, la clase obrera internacional y todas las fuerzas que defienden la paz. La creciente superioridad de las fuerzas del socialismo sobre las del imperialismo, de las fuerzas de la paz sobre las de la guerra, hace que, aun antes de la victoria total del socialismo en la Tierra, manteniéndose todavía el capitalismo en parte del mundo, surja la posibilidad real de excluir la guerra mundial de la vida de la sociedad. La victoria del socialismo en todo el mundo eliminará definitivamente las causas sociales y nacionales de toda guerra. *Acabar con las guerras y establecer una paz eterna sobre la Tierra es la misión histórica del comunismo*" [5].

Esta conclusión se basa en el sólido fundamento de las nuevas condiciones históricas, y negarla en tal o cual forma, equiva-

(4) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", pp. 57-58, 57.
(5) *Ibid.*, p. 58.

le a traicionar el punto de vista histórico, a contraponer el dogmatismo al historicismo leninista. En el rechazo de este historicismo, en la traición al espíritu del leninismo, cae el dogmatismo contemporáneo, que no puede o no quiere comprender todo lo nuevo del actual desarrollo mundial.

Es por completo evidente, además, que la fundamentada conclusión del Programa del PCUS acerca de la posibilidad de impedir una nueva guerra mundial, así como la línea de la coexistencia pacífica, no es, como a veces lo presentan los dogmáticos sólo una consigna *agitativa* destinada a desenmascarar al imperialismo y las fuerzas imperialistas de la guerra. Numerosos adversarios burgueses de la política de paz son los que en particular difunden la versión sobre el carácter "agitativo", "propagandístico" de esta tesis. En realidad —dicen— los comunistas están contra la paz y la coexistencia pacífica, que sólo son un ardid propagandístico de su parte con el fin de conquistar más partidarios.

Lenin dio una respuesta exhaustiva acerca de semejante tipo de acusaciones y concepciones de las consignas comunistas, cuya explicación mantiene validez también en la actualidad. En el artículo "La caricatura del marxismo y el «economismo imperialista»", sometió a crítica implacable la idea de Kievski (Piatakov) de que si también en la época del imperialismo se puede plantear alguna reivindicación democrática no es porque sea realizable, sino únicamente para "agudizar" la conciencia del proletariado contra la burguesía. Podemos aceptar estas reivindicaciones, escribía, "en su formulación *negativa,* ya que no hay ninguna posibilidad de hacer las correspondientes formulaciones positivas permaneciendo en el terreno del régimen existente".

Respondiendo a Kievski, Lenin señala que para los comunistas no hay ni puede haber una sola consigna "negativa", "que sirva nada más que para «agudizar la conciencia del proletariado contra el imperialismo», sin ofrecer, al mismo tiempo, la respuesta positiva de *cómo* resolverá la socialdemocracia la cuestión correspondiente cuando llegue al poder". Y Lenin afirma categóricamente sobre el carácter agitativo y puramente "negativo" de cualquier consigna: "Una consigna «negativa», que no vaya unida a una determinada solución positiva no «aguza», sino que entorpece la conciencia, pues una consigna tal es un cero a la izquierda, un palabrerío vacuo, una declamación sin contenido". ("Obras", t. XXIII, p. 60).

¡No les vendría mal a los ideólogos actuales del anticomunismo, así como a otros dogmáticos el recordar esas palabras de Lenin! Cuando Kievski ofrecía el ejemplo de una formulación "negativa", pero no positiva de la consigna de la guerra y la paz: "Contra la guerra, pero no contra la paz democrática", Lenin descargó contra él todo su sarcasmo y demostró que no se puede luchar verdaderamente contra la guerra sin aplicar en los hechos, en la práctica, una política de paz. "Nosotros —escribía

entonces, en las condiciones de la primera guerra imperialista mundial— hemos afirmado que la prédica «abstracta» de la paz era engañar a los obreros...", pues los gobiernos de las potencias en aquel entonces beligerantes no podían otorgarla. Y cuando la revolución ponga al proletariado en el poder, declaraba con firmeza Lenin, propondrá de inmediato una paz democrática a los países beligerantes. (Ver "Obras", t. XXIII, p. 59). Como es sabido, precisamente así ocurrió. La consigna "negativa" contra la guerra imperialista, por su transformación en guerra civil, era al mismo tiempo una consigna "positiva" por una paz democrática.

Así sucede también en las condiciones actuales. La tesis de la posibilidad de impedir una guerra mundial no es simplemente una consigna "negativa" para "agudizar" la conciencia de los hombres contra el imperialismo, sino que también ayuda a distinguir a los verdaderos partidarios de la guerra de los de la paz. Esta tesis expresa la situación histórica que se ha creado, *las leyes objetivas*, la necesidad objetiva de la coexistencia pacífica y de la conjuración de la guerra. "*La coexistencia pacífica* de los estados capitalistas y socialistas —se señala en el Programa del PCUS—, es una necesidad objetiva del desarrollo de la sociedad humana. *La guerra no puede ni debe ser medio de solución de los litigios internacionales.* Coexistencia pacífica o una guerra catastrófica: así ha planteado la historia el problema" [6].

Por ello, la referida tesis teórica fundada en el conocimiento de la necesidad objetiva determina también la política *práctica* de los estados socialistas, la política de lucha por la paz, de conjuración de la guerra, la que supone naturalmente la necesidad de una actitud vigilante hacia todo intento de los imperialistas de desencadenar la guerra y exige fortalecer al máximo la capacidad defensiva de los estados socialistas. No es algo casual que el recién surgido gobierno soviético propusiera a los estados capitalistas proceder inmediatamente al desarme. No es casual, sino *natural* que hoy, 40 años después, el gobierno soviético haya propuesto en la Asamblea General de la ONU un plan de desarme universal. En esta política se manifiesta no sólo la naturaleza humanista del socialismo, ajeno a las guerras de rapiña, sino también la conciencia de su fuerza incontenible, de su victoria inevitable y próxima en todo el mundo, una victoria no mediante las guerras, sino en la competición pacífica con un ya senil sistema de propiedad, con un caduco régimen de relaciones sociales. Fue precisamente Lenin quien indicaba que del marxismo no deriva en absoluto que el proletariado pueda realizar la revolución socialista sólo en la guerra y gracias a la guerra. Cuando comenzó la primera guerra mundial y se convirtió en un hecho inevitable, Lenin dio a la clase obrera una verdadera consigna de lucha: no gimotear a propósito de la guerra, no maldecir las armas, sino utilizarlas y volverlas con-

(6) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 59.

tra sus propios gobiernos, y transformar la guerra de rapiña en guerra civil. Ésta era entonces la única salida de la guerra y el único camino conducente, en última instancia, a la supresión de las guerras. La formación del sistema socialista mundial y la lucha por la paz, contra la guerra, que se ha desplegado en las condiciones actuales, la lucha encabezada por los estados socialistas, ha confirmado plenamente la estrategia leninista. Hoy, la prédica de la paz ha dejado de ser una prédica "abstracta", la han revestido de carne y hueso la fuerza poderosa y real del socialismo y otras fuerzas, capaces de poner en vereda a los partidarios de la guerra.

El historicismo, y no el dogmatismo, es el único método de pensar que puede ayudar a asimilar los elementos expuestos y orientar de modo correspondiente la actividad práctica de los hombres. El mérito de Lenin consiste también en haber dedicado particular atención a este aspecto de la dialéctica marxista y enriquecido en su actividad teórica y práctica el método del marxismo con nuevos matices del enfoque de la realidad, con imperecederos ejemplos del método histórico de pensar.

CAPITULO IV

EL METODO DEL PENSAMIENTO CONCRETO

Lo que hemos expuesto acerca del principio del historicismo muestra que la dialéctica es *el método del pensamiento concreto.* Esta cualidad de la dialéctica es tan importante que requiere un examen especial tanto más cuanto que se halla relacionada no sólo con el enfoque histórico concreto de los fenómenos, sino con toda una serie de otros principios de la dialéctica. Este aspecto ha sido subrayado por nosotros al analizar el enfoque leninista de las contradicciones y otros problemas. Aquí queremos estudiarlo con referencia al problema de las leyes y sus manifestaciones concretas. No nos equivocaremos si decimos que en el carácter concreto del pensamiento consiste uno de los aspectos más esenciales de la dialéctica. En todo caso Lenin subrayaba esta cualidad de la dialéctica con permanente fuerza oponiendo el carácter concreto del pensamiento dialéctico a todo enfoque abstracto que se extravía en "lo general" y es incapaz de ver sus manifestaciones múltiples, "no unívocas", que mata la realidad viva imponiéndole colores grises, de la misma tonalidad.

Examinemos más íntimamente cómo planteaba Lenin este problema en el plano teórico y cómo realizaba prácticamente en sus obras esta cualidad.

1. La ley y sus manifestaciones concretas

El problema del carácter concreto del pensamiento está estrechamente vinculado con el de la correlación de la ley y sus diversas manifestaciones. No hay, naturalmente, necesidad de demostrar cuánta importancia tiene este problema para el conocimiento científico y la actividad práctica. Todo conocimiento puede ser considerado científico sólo en la medida en que revela su esencia, su ley, en la multiplicidad de los fenómenos concretos. Pero la ley en cuanto lo esencialmente general, existe y se manifiesta sólo a través y por medio de lo singular y lo concreto. Por ello tiene tanta significación el problema de la relación recíproca entre la ley y sus manifestaciones.

En el plano puramente filosófico, Lenin dedica a este problema algunas importantes observaciones en su resumen de la

"Ciencia de la lógica", de Hegel, importantes para asimilar su enfoque dialéctico de los problemas económicos, políticos concretos y otros. Lenin llama la atención sobre el hecho de que en el planteamiento del problema de la relación entre la ley y sus manifestaciones, Hegel rechaza toda idea acerca de su identidad inmediata y esclarece el carácter contradictorio de su conexión. Hegel definía la ley como lo esencialmente general, lo que caracteriza la multitud de fenómenos. De aquí se deriva el que Hegel concibiera la ley como lo "idéntico" en los fenómenos, como el "subsistir durable", "lo existente que permanece estable" en los fenómenos inmediatamente accesibles a la contemplación, que se caracterizan por la rápida mutabilidad, la inestabilidad y la "inquietud" del ser.

Lenin aprueba esta concepción de la ley porque expresa efectivamente su rasgo principal. En su resumen, repite varias veces que la ley "es el reflejo de lo esencial en el movimiento del universo", "es el fenómeno esencial", "es lo estable (lo que permanece) en el fenómeno", etc. Y como toda ley científica, que refleja las leyes objetivas de los fenómenos, abarca su esencia, el concepto de ley expresa "la profundización del conocimiento, por el hombre, de los fenómenos del mundo exterior" ("Obras", t. XXXVIII, pp. 141, 140, 141).

El mismo año en que trabajaba en el resumen de la "Ciencia de la lógica", de Hegel, Lenin escribió su conocido artículo "Otra destrucción del socialismo" en el que criticaba a Struve por su negación de las leyes de la ciencia y por su empirismo. Defendiendo en este artículo el conocimiento de las leyes y el carácter conforme a leyes de la realidad como objetivo de la ciencia, Lenin muestra en el ejemplo de la ley del valor que toda ley es algo estable, que se repite y se conserva en el aparente caos de los fenómenos. La definición de la ley dada aquí sobre un material concreto es casi idéntica a la que encontramos en los "Cuadernos filosóficos". Al fenómeno, que contiene lo "singular", lo "casual", lo "momentáneo", Lenin opone la ley como lo "permanente", lo "masivo", y lo que abarca "un prolongado lapso" ("Obras", t. XX, p. 182 y otras).

Sin embargo, la cuestión no reside en la definición de la ley. Para nuestros fines tiene importancia otro aspecto de este problema: la relación recíproca entre la ley y sus manifestaciones. Es por completo evidente que si la ley toma en los fenómenos sólo lo esencial, lo general y lo estable, en sus manifestaciones *concretas* debe ser considerablemente *más rica* que en su definición general y esto quiere decir que, pese a toda la significación de las leyes, sería erróneo convertirlas en un fetiche *en el sentido* de pensar que la ley, en cuanto lo general, puede tener una manifestación igual, unívoca en la realidad viva. Lenin hace una observación muy importante a propósito de que Hegel lucha "contra la absolutización del concepto de *ley*, contra su simplificación, contra su conversión en un fetiche". Y agrega que esto es muy

importante para la física moderna. (Ver "Obras", t. XXXVIII, p. 140).

Hegel revela verdaderamente con gran agudeza la conexión y la relación mutua entre la ley y sus manifestaciones. Reduciendo los fenómenos a la ley como su esencialidad, lucha a la par contra su simple identificación. El fenómeno, escribe, "tiene todavía otro contenido además del contenido de la ley". Hegel muestra en qué reside ese "otro contenido". "El fenómeno —escribe— es una multitud de determinaciones ulteriores, que pertenecen al «esto» o lo concreto y que no están contenidas en la ley, sino que están determinadas por algo otro". Y además: "...lo que el fenómeno contiene de diferente de la ley, se determinó como un positivo o como un otro *contenido;* pero en esencia es un negativo; al fenómeno son inherentes la forma y su movimiento como tales. El reino de las leyes es el contenido *inmóvil* del fenómeno; éste es el mismo contenido, pero que se presenta en un cambio inquieto y como reflexión en otro... Este lado de la forma inquieta o negatividad no está contenido en la ley; por ello el fenómeno es, frente a la ley, la totalidad, pues contiene la ley, pero también algo más, precisamente, el momento de la forma que se mueve a sí misma" (1).

Lenin no pasa por alto estas profundas ideas de Hegel, sino que las traslada al lenguaje materialista y hace observaciones que las enriquecen. Refiriéndose a la esencia materialista de la definición de la ley como reflejo *inmóvil* de los fenómenos, escribe: "La ley toma lo quieto —y, por ello, la ley, toda ley es estrecha, incompleta, aproximada". "El fenómeno es *más rico* que la ley" —observa Lenin en otro pasaje. ("Obras", t. XXXVIII, pp. 140, 141).

¿En qué reside el sentido de todo esto? Ante todo, naturalmente, aquí no se menoscaba en absoluto la ley, como puede parecer a primera vista. La ley es lo esencial en el fenómeno y ya sólo por esto se hace evidente que es posible comprender el sentido, el contenido (el contenido esencial) del fenómeno únicamente reduciendo los fenómenos a su ley. Aquí tampoco hay, desde luego, una contraposición metafísica de lo uno a lo otro, pues la ley se presenta siempre y en todas partes como ley de los fenómenos, como lo que no existe fuera de los fenómenos sino que se manifiesta sólo en ellos y a través de ellos. Pero al mismo tiempo, sería erróneo interpretar, como con no poca frecuencia se hace en las publicaciones, de un modo simplista la tesis de que "el fenómeno es *más rico* que la ley", es decir, interpretarla en el sentido de que esta "riqueza" reside sólo en lo "inesencial", en lo "casual", etc. La "riqueza" del fenómeno frente a la ley es referida así sólo al "residuo" inesencial. Indudablemente, el fenómeno contiene ese momento de casualidad, de no esencialidad, pero no reside en ello solamente (¡ni tanto!) el problema. En el descubrimiento de la compleja y sutil rela-

(1) *Hegel,* "Obras", t. V, Sotsekguiz, 1937, pp. 602-603.

ción recíproca entre la ley y sus manifestaciones radica, en nuestra opinión, una de las fuentes importantes de la dialéctica como método del pensamiento concreto.

Es por completo evidente que la ley científica, al expresar la esencia, lo relativamente "inmóvil", estable, idéntico en los fenómenos no puede reproducir toda la multiplicidad concreta de la realidad, de la que aquella es abstraída. Y por ello es inevitablemente "estrecha", "incompleta", "aproximada". Pero por su propia esencia, la ley no puede ser de otro modo. Más aun, su fuerza reside en cierto sentido precisamente en que es estrecha e incompleta, pues de otro modo no podría expresar la *esencia* de las cosas. Esto no lo comprenden los positivistas, que rechazan las leyes en razón de su "generalidad", de su "carácter abstracto". Pero exigir que la ley no sea "general", "abstracta", equivale a negar la ley.

Los fenómenos, las manifestaciones concretas de la ley, son más ricos que ésta ante todo en el sentido de que la ley se realiza siempre no de modo igual, sino en formas diferentes y múltiples, refractándose a través de la realidad concreta, a través del "esto", de lo "singular". Naturalmente, en la relación dada es preciso hacer la distinción entre las leyes que rigen en niveles inferiores de la naturaleza y las que actúan en niveles superiores; esta distinción tiene particular importancia con respecto a la sociedad y a la vida social, donde existen y actúan hombres dotados de conciencia. Es claro que las leyes del movimiento más simple, el movimiento mecánico, se manifiestan de un modo más unívoco que las formas físicas y, tanto más, que las formas biológicas del movimiento. Y aquí, naturalmente, no hay ni puede haber una identidad absoluta entre las leyes y sus manifestaciones; pero esto es particularmente cierto con respecto a las formas superiores del movimiento de la materia. Por ello no es casual que, refiriéndose a la lucha contra la simplificación, la absolutización y la fetichización de las leyes, Lenin mencione la física moderna, y destaque con tres signos de admiración la significación de esta lucha para las ciencias naturales contemporáneas. En "Materialismo y empiriocriticismo", al analizar los nuevos descubrimientos de la física, veía en semejante simplificación y fetichización de las leyes de la naturaleza una de las causas de las erróneas conclusiones filosóficas que condicionaban las vacilaciones idealistas de una parte de los naturalistas.

Ya entonces y sobre todo más adelante, esta cuestión asumió los más vivos contornos en el ejemplo de la ley de causalidad. La absolutización y fetichización de esta ley se habían expresado, desde luego, no en el hecho de que Lenin se mantuviera enteramente junto a los físicos contra el empuje de las ideas idealistas, sino en que se identificaba su *esencia con las formas concretas de su manifestación* en los diversos dominios de la naturaleza. Este problema ya ha sido bien elucidado en las publicaciones y no es necesario detenerse en él. Anotaremos tan sólo

que el incorrecto enfoque filosófico de dicho problema ha originado un doble género de errores. Quienes simplificaban y convertían en fetiche la ley de causalidad, eliminando el problema de la diferencia entre su esencia y las formas de su manifestación, no pudieron comprender de inmediato la significación de los nuevos descubrimientos y dogmatizaron las antiguas ideas de la mecánica clásica. Otros arribaron a la negación de la ley de causalidad absolutizando y convirtiendo en fetiche sus formas particulares de manifestación en el mundo de los microobjetos, siendo incapaces de ver su esencia tras esas formas, aquello mismo "estable", "inmóvil", "que permanece", que caracteriza toda ley y que no desaparece al cambiar las formas de su manifestación.

Es completamente evidente que son igualmente peligrosas, tanto la fetichización de la ley en el mencionado sentido de esta palabra, como la absolutización de sus formas "particulares", "singulares" de manifestación. Pero en el caso dado, en conexión con el problema de la dialéctica como método del pensamiento concreto, destacamos y subrayamos el primer aspecto, lo que no debe conducir a ignorar el segundo aspecto, no menos importante.

Por lo tanto, las manifestaciones concretas de la ley siempre son más ricas que ésta en el sentido de que son diversas, diferentes, multicolores y reflejan las *condiciones concretas* en que la ley actúa. La ley es más rica y esencial que cualquier forma singular y concreta de su manifestación porque expresa la esencia de las cosas, pero es "estrecha", "incompleta", "aproximada" con respecto a sus manifestaciones singulares, concretas [2].

Pero, como ya hemos señalado, sería un error reducir la mayor riqueza de los fenómenos frente a la ley, sus formas concretas de manifestación a las solas casualidades, al dominio de lo inesencial. Dicho de otro modo, sería incorrecto considerar que el contenido que posee el fenómeno en aditamento al contenido de la ley, reside en las casualidades inesenciales, en las variaciones casuales, por decirlo así, de sus manifestaciones. Aquí nos encontramos en general con el importante problema referente a la acertada concepción de un matiz de la compleja conexión dialéctica de la necesidad y la casualidad. Algunos filósofos se inclinan a interpretar la tesis de la dialéctica acerca de que la casualidad está vinculada con la necesidad (y la ley es ante todo necesidad), de que es la forma de manifestación de la necesidad de modo tal

(2) ¿No se halla lo dicho aquí en contradicción con la conocida tesis de Engels acerca de que toda ley es "más concreta" que el caso parcial singular de su expresión? Por supuesto, aquí no hay ninguna contradicción. El matiz de la idea de Engels consiste en este caso en que se subraya el aspecto esencial de la ley que permite expresar el fenómeno singular más profundamente que si este fenómeno se considera en sí mismo; la concreción de lo singular, no iluminada por la luz de la ley, aparece ante nosotros de un modo superficial, impreciso y en esencia es inaprehensible; sólo el conocimiento de la ley lleva a captar lo singular en su auténtica concreción. Únicamente en este sentido, la ley es "más concreta" que cualesquiera de sus manifestaciones parciales".

que declaran casualidad a *toda* forma de manifestación de la ley. Pero esto, en nuestra opinión, es un grueso error. Si bien es cierto que la casualidad es la forma de manifestación de la necesidad (lo que, por supuesto, no priva a la casualidad de su carácter de tal), de aquí no deriva en absoluto que toda forma de manifestación de la necesidad sea casual y que, por consiguiente, las manifestaciones concretas de la ley, a diferencia del contenido de ésta, contengan *sólo lo casual y lo inesencial.*

En efecto, ¿de dónde proceden, qué fuente tienen las manifestaciones concretas, particulares de la necesidad, de la ley (en este caso identificamos estos dos conceptos que coinciden en lo fundamental, aunque entendemos que no son completamente idénticos)? La respuesta es completamente clara: de la *naturaleza misma* de la ley, que nunca ni en ninguna parte se presenta en forma pura, sino que, como se expresaba Lenin, es algo "masivo", existente en lo singular y a través y por medio de lo singular, de lo individual. La ciencia abstrae la ley de la masa de fenómenos, pero en la realidad *está revestida de la carne y sangre de lo concreto, de lo individual, de lo singular.* En este sentido la ley es algo "ideal", aunque, naturalmente, no en el sentido idealista de esta palabra, sino como lo que no existe en la misma forma inmediata que cualquier objeto que puede ser visto, tocado, palpado, etc. La ley es "ideal" en el sentido de que carece de sustancia sensible, y también en razón de que es *asintótica* con respecto a sus manifestaciones concretas al presentarse al lado de ellas, en ellas y a través de ellas, pero sin fundirse nunca enteramente con ellas. Precisamente esto era lo que tenía presente Engels cuando escribía, refiriéndose a la naturaleza de las leyes económicas, que "el concepto de cosa (en este caso Engels identificaba el concepto de cosa con la esencia, con la ley de los objetos. - *M. R.*) y su realidad... se mueven a la par, a semejanza de dos asíntotas que se aproximan constantemente entre sí, sin coincidir nunca" [3]. Y además: "...todas ellas, (las leyes económicas. - *M. R.*) no tienen realidad más que en la aproximación, en la tendencia, en el promedio, pero no en la realidad *inmediata*" [4].

Es claro que la ley y la necesidad, que se halla en su base, no pueden presentarse, por esta causa, en forma "pura", sino que siempre están revestidas de una envoltura concreta que aunque también expresa la esencia, la ley, depende sin embargo de un gran número de circunstancias que no están directamente condicionadas por la ley, en virtud de lo cual esta envoltura o forma concreta tiene cierta *independencia relativa.* Por ello, al vincular el fenómeno con la ley en cuanto su forma de expresión, hay que tener en cuenta al mismo tiempo que la manifestación concreta de la ley contiene "una multitud de determinaciones ulteriores" que no están condicionadas por la ley, sino que

(3) *C. Marx y F. Engels,* "Obras", t. XXIX, p. 392.
(4) *Ibid.,* p. 393.

pertenecen al "esto", es decir, a lo singular, están determinadas por "algo otro". ¿Qué es esto "otro"? Son *las condiciones concretas, las circunstancias concretas* en las que se realizan las leyes, las tendencias, conforme a leyes, del desarrollo objetivo. Precisamente ellas, esas circunstancias y condiciones concretas, dan a las manifestaciones de la ley una multitud de "determinaciones ulteriores" que la ley, en cuanto algo general, no puede contener. En el valor, en cuanto ley del movimiento de las mercancías, no se contiene una determinación tal que aquel encuentre su expresión en un precio determinado, por ejemplo, exactamente en 3 rublos. Esta determinación pertenece al *fenómeno*, pues no está directamente condicionada por la ley, ni por su contenido, sino por "algo otro" —por las condiciones en que se realiza la mercancía, por la existencia de una determinada demanda u oferta que oscilan permanentemente. O, si tomamos un ejemplo más amplio y general, toda necesidad histórica se realiza bajo la forma de la actividad de los hombres. En sus rasgos esenciales esta actividad es determinada por la acción de las leyes objetivas del desarrollo social. Pero cómo y en qué forma concreta se manifestará la acción de las leyes es algo que tampoco está directamente condicionado por el contenido de las leyes, sino por las condiciones concretas, por el carácter de los hombres que actúan en la arena histórica, por sus aptitudes, inclinaciones etc. Precisamente esto "otro", como en el caso del precio, condiciona la manifestación concreta de la necesidad histórica y pertenece ya al *contenido del fenómeno*.

Volvamos ahora al problema antes planteado: ¿se pueden reducir las formas de manifestación de la necesidad, y por consiguiente de la ley, a la casualidad? Es completamente claro que por cuanto la manifestación concreta de la ley es determinada por "algo otro", en ella existe inevitablemente y siempre el elemento de la casualidad. El hecho de que precisamente en este precio, en 3 rublos, se realice el valor de la mercancía, de que precisamente *estos* hombres realicen, y en *esta* forma, la necesidad históricamente madura, indiscutiblemente, no deriva de la esencia de las leyes y por eso lleva sobre sí el sello de la casualidad.

Sin embargo, no se puede absolutizar este momento de casualidad y diluir enteramente en él la forma de manifestación de las leyes, lo que daría fundamento para caracterizarla como una simple casualidad. Semejante enfoque nos llevaría demasiado lejos y nos obligaría a admitir como casualidad lo que no es tal. Esta categoría de casualidad incluye, desde este punto de vista, toda *concreción*, toda *particularidad*, toda *especificidad*, es decir, la forma concreta, particular, específica de expresión, de realización de las leyes. Pero si esto fuera así, habría que considerar vano todo intento de captar, abarcar, expresar lo concreto y específico de las manifestaciones de las leyes. Por ejemplo, la necesidad universal del tránsito del capitalismo al socialismo encuen-

tra su manifestación en múltiples formas. La revolución socialista, ya realizada en una serie de países, ha dado formas diferentes de manifestación de la dictadura del proletariado tales como el estado soviético y el estado de democracia popular. No cabe duda de que a medida que nuevos países emprendan el camino del socialismo, esas formas serán aún más diversas. Lenin advertía con gran fuerza acerca de este respecto. Pero ¿son casuales estas formas de manifestación de la necesidad? Claro está, no son casuales, sino conforme a leyes, y en consecuencia constituye un error afirmar que toda forma de manifestación de la necesidad es casual, una "expresión casual" de la ley. Y precisamente porque no son casuales, Lenin decía que es obligación de los marxistas de los diferentes países captar, encontrar, abarcar, establecer las formas peculiares en las que discurrirá el proceso general del tránsito al socialismo.

El problema de la ley y sus manifestaciones es, pues, un problema *más amplio* que el de la necesidad y la casualidad, aunque están vinculados entre sí y en cada manifestación de la ley, de la necesidad hay, repetimos, un elemento de casualidad. No se puede identificar los fenómenos, en cuanto expresión de la necesidad, con la casualidad. Hegel tenía razón cuando afirmaba que el "otro contenido", propio de la manifestación de la esencia, de la ley, reside en que aquélla contiene *"el momento de la forma que se mueve a sí misma"*. El fenómeno es determinado por la esencia, por la necesidad, por la ley: esto es lo más importante y esencial, lo que el fenómeno contiene, pero la *forma* del movimiento del fenómeno, el modo en que se expresa en él la necesidad es condicionado *directamente* (subrayamos esta palabra) por las circunstancias concretas en las que se realizan la necesidad y la ley. Son condiciones y circunstancias concretas que, naturalmente, no pueden estar contenidas en la ley y se encarnan en "la forma que se mueve a sí misma".

La forma de manifestación de la ley es menos esencial que la ley misma, pero de aquí no deriva que aquélla sea inesencial. En realidad, también es esencial, por lo que ante el pensamiento cognoscente se alza en todas sus proporciones el problema de conocer no sólo la ley, no sólo lo "general", sino su fisonomía concreta, específica, es decir *cómo* se manifiestan en la situación *dada*, en las condiciones *dadas*, en *este* proceso, en *este* fenómeno. Esto explica precisamente toda la significación del problema referente al carácter concreto del pensamiento.

En relación con lo anterior puede surgir la pregunta: ¿no caemos en una interpretación dualista de la ley y de sus formas de manifestación al referir la *esencia* de la manifestación a la ley, y la forma del movimiento al fenómeno, a las condiciones concretas en las que se realiza la ley? Semejante dualismo, tendría lugar, sin embargo, si transformáramos la independencia *relativa* de la forma del movimiento de los fenómenos, de la forma de manifestación de la ley, en independencia *absoluta* y no to-

máramos en consideración que, *en última instancia*, no inmediata, sino *mediatamente* la forma del movimiento de los fenómenos depende de la ley, es determinada por ésta. Para persuadirnos de ello, recurramos a los ejemplos ya mencionados. El precio en cuanto forma de manifestación del valor de la mercancía, es independiente con respecto a ésta en cuanto su esencia, su necesidad, su ley, sólo en el sentido de que puede ser diferente en dependencia de las condiciones concretas. Pero esta "variación" tiene su límite, su frontera, y ese límite es *condicionado por la ley, por la necesidad.* Sea de un modo u otro, en límites fluctuantes, el precio, sin embargo, *debe* corresponder aproximadamente al valor. Puede encontrar su expresión numérica en 3,5 rublos o en una cifra cercana, pero no puede ser igual a 100 rublos o a un kopeck (siempre que para ello no existan condiciones extraordinarias como la inflación, la crisis, etc.), pues en tal caso serían imposibles la producción y circulación normales de las mercancías. Por consiguiente, el precio, en cuanto forma de manifestación de la necesidad, se mueve en una órbita condicionada, en última instancia, por la ley, es decir, por la ley del valor.

Lo mismo ocurre con las formas de la actividad histórica de los hombres. Por más que varíen estas formas en dependencia de los caracteres y facultades individuales de los hombres, no es difícil descubrir, en última instancia, sus más profundas raíces en la necesidad objetiva, en las leyes objetivas del desarrollo. Por ello su independencia con respecto a la ley no es absoluta, sino relativa.

De lo expuesto se deduce que la ley y sus manifestaciones concretas constituyen una unidad, una unidad compleja, dialécticamente contradictoria, pero en modo alguno "dualista".

A lo dicho debe agregarse lo siguiente. Si se considera el problema de la relación entre la ley y sus manifestaciones sólo en su aplicación a la vida social, aquí existe una importante particularidad que es preciso tener en cuenta. El desarrollo de la sociedad, tal como se ha producido hasta hoy, particularmente si se examina la etapa del régimen capitalista, era determinado, según la expresión de Marx, por leyes espontáneas, que actúan ciegamente, y no se encontraban bajo el control del hombre. El carácter atomizado de la sociedad burguesa, el dominio de la propiedad privada, la anarquía de la producción y otros rasgos semejantes determinaban inevitablemente que la casualidad desempeñara un papel considerable en las formas de manifestación de las leyes del desarrollo. Con el tránsito al socialismo, cuando las leyes dejan de actuar ciegamente y se manifiestan cada vez más bajo la forma de actividad consciente de los hombres, que han adquirido conciencia de ellas y proceden en correspondencia con sus exigencias, el papel de la casualidad en la vida de la sociedad se reduce considerablemente. Claro está, la casualidad no desaparecerá nunca, por cuanto la historia la hacen y la harán siempre hombres vivientes con sus cualidades individuales. Pero la indi-

cada tendencia es innegable, y con toda fuerza se da ya a conocer en los países del socialismo. Y esa tendencia introduce inevitablemente cambios esenciales en la relación entre las leyes y sus manifestaciones, consistentes en que, en las formas de manifestación de la necesidad histórica, el elemento de casualidad ocupa un lugar incomparablemente menor que bajo el capitalismo, donde las propias leyes económicas se establecen como resultante de un inmenso número de fluctuaciones casuales.

Estos cambios que en nada afectan al problema de la ley y de la multiplicidad de sus manifestaciones concretas en las diferentes condiciones, en los diferentes procesos, sirven, sin embargo, para demostrar que es erróneo reducir las formas de manifestación de la necesidad, de la ley, a la casualidad.

Hagamos un resumen. Las leyes, en cuanto relaciones esenciales de los fenómenos, obran siempre en forma concreta, y entre ellas y sus manifestaciones existe una compleja conexión. En virtud de ello, ante el pensamiento cognoscente se plantea el problema no sólo de explicar mediante las leyes los fenómenos de la realidad, sino también de considerar y explicar esas mismas leyes en la envoltura *concreta* en la que actúan en las diferentes esferas y condiciones. Esto significa que el método del conocimiento debe ser un método no sólo del pensamiento abstracto, sino también del pensamiento *concreto*, del mismo modo que la propia naturaleza, expresándonos con las palabras de Lenin, es a la vez abstracta y concreta. Y precisamente éste, según lo concibe Lenin, es el método de la dialéctica, el método del marxismo.

Pasaremos al problema de cómo realiza Lenin esta particularidad de la dialéctica materialista "en acción".

2. "Lo más rico es lo más concreto..."

Lenin, por una parte, tenía una actitud intransigente ante el más mínimo desconocimiento de la importancia de las leyes en la explicación de los fenómenos de la realidad. ¡Con qué sarcasmo ridiculizaba al mencionado Struve porque éste afirmaba que las leyes eran espectros, "fantasmas" vacuos y reducía el conocimiento a un simple registro ecléctico de los hechos! Esta crítica conserva hoy toda su frescura y es una ayuda en la lucha contra el menosprecio positivista de los conceptos abstractos y de las leyes. Si no alumbramos la realidad con la luz de las leyes, se torna un caos de hechos muertos. Sin conocer lo "general", no hay ni puede haber un conocimiento auténtico de lo "singular". Lenin exigía que esta verdad se aplicara también a la política, que él consideraba como una ciencia. Quien, escribía en uno de sus artículos, "aborda los problemas particulares sin antes resolver los generales «tropezará» fatalmente con esos problemas generales a cada paso y sin darse cuenta. Y tropezar ciegamente con ellos en cada caso particular equivale a condenar la política propia a las peo-

res vacilaciones y a la peor falta de principios" ("Obras", t. XII, p. 438).

Y al mismo tiempo Lenin poseía la cualidad verdaderamente asombrosa de ver, siempre y en todas partes, las formas concretas, vivas, "particulares", "singulares" en las que en la realidad se encarnan los "problemas generales". Pese a toda su insistencia en destacar el papel de las leyes en el conocimiento, no las convertía en un fetiche, comprendiendo que el problema de expresar las leyes en su encarnación concreta, viva, real, puede ser no menos fácil que el de descubrir en el caos de la realidad la conexión, conforme a leyes y necesaria, de los fenómenos. "Lo *más rico* es lo *más concreto...*" —observa en sus "Cuadernos filosóficos" ("Obras", t. 38, p. 224), y jamás olvida esta idea en los trabajos que consagra a diversos problemas de economía, política, estrategia, táctica, etc. Esto le ayudaba a no separarse, ni por un instante, de la práctica viva que siempre es concreta, pues, en última instancia, el carácter concreto del pensamiento es otra expresión del *vínculo de la teoría con la práctica.* El conocimiento de las leyes del desarrollo social no asegura de por sí tal vínculo. Es posible conocer las leyes en su "ser" abstracto, pero si esto no se traduce a la forma concreta, peculiar, que corresponde al fluir vivo de la realidad misma, semejante "conocimiento" da origen, no pocas veces, a una ruptura con la vida.

Probablemente, el ejemplo más brillante y notable del carácter concreto del pensamiento dialéctico de Lenin y de su lucha intransigente contra la falta de capacidad o de deseos de encontrar la forma concreta de manifestación de las leyes objetivas del desarrollo, lo constituye su enfoque de la realización de la revolución socialista en Rusia. Muchas reconocidas autoridades teóricas tales como, por ejemplo, Plejánov, Kautsky y otros, afirmaban que la Revolución de Octubre no se había realizado conforme a las leyes establecidas por el marxismo y que, en virtud de su débil e insuficiente desarrollo económico, Rusia no había madurado para la revolución socialista.

Lenin dio una respuesta magistral a sus críticos en el artículo "Nuestra revolución", artículo saturado por un inmenso contenido filosófico.

Este artículo es tan característico de Lenin y su modo de pensar, muestra con tanta perfección y profundidad el aspecto de la dialéctica que estamos examinando, que sin vacilar puede ser llamado un ejemplo clásico de pensamiento dialéctico concreto.

Precisamente en este artículo Lenin dice que la dialéctica es "lo decisivo en el marxismo" y precisamente en relación con el análisis del problema de la relación entre las leyes generales del desarrollo y su encarnación concreta en la realidad. Pues toda la clave teórica de la crítica de la Revolución de Octubre residía en señalar la "falta de correspondencia" supuestamente existente entre las leyes de la revolución socialista, descubiertas por el marxismo, y la realidad de la Rusia de aquel tiempo. De acuerdo

con las leyes, la revolución puede y debe producirse en los países que han alcanzado un elevado desarrollo industrial, mientras que con respecto a otros países desarrollados, Rusia era un país atrasado.

Lenin desbarata estos argumentos ante todo mediante el enfoque dialéctico del problema de la relación entre la ley general y sus manifestaciones concretas. Ellos, dice de los críticos, han visto un camino determinado de desarrollo del capitalismo y de la democracia burguesa en Europa occidental y "no son capaces de imaginar que este camino puede ser considerado un modelo *mutatis mutandi* (es decir, con los cambios correspondientes. - *M. R.*) sólo si se le hacen ciertas correcciones (por completo insignificantes desde el punto de vista de la historia universal)" ("Obras", t. XXXIII, p. 437). Lenin demuestra, pues, que la revolución rusa no "infringió" en absoluto las leyes generales que provocaron la revolución socialista. Por el contrario, en ella se manifestaron esas leyes, ya que de otro modo sería un hecho inexplicable, pero se manifestaron con "ciertas correcciones" que de tal o cual modo son inevitables para toda expresión *concreta* de la ley. ¿Acaso en Europa occidental el camino del desarrollo capitalista, que se consideraba un "modelo" de "desarrollo conforme a leyes", era igual en todas partes? Con pleno derecho se puede decir a su respecto lo que Engels decía del desarrollo del feudalismo (y esto puede ser referido a cualquier formación económico-social). En la carta a Conrad Schmidt que ya hemos citado, refiriéndose a la relación entre lo general y lo particular, entre la ley y sus manifestaciones concretas, Engels escribía que en cada país donde el feudalismo surgió y se desarrolló tenía "su" expresión concreta que no coincidía con su manifestación en otro lugar.

Y, en realidad, el camino del desarrollo del capitalismo y la democracia burguesa en Estados Unidos no fue el mismo que en Inglaterra; en Alemania que en EE.UU., y en éste que en Japón, etc. En cada uno de estos países las leyes generales del desarrollo se han cumplido de modo que sus manifestaciones han aportado sus "correcciones" condicionadas por el hecho de que el fenómeno tiene su propia forma, relativamente independiente, de movimiento.

Refiriéndose a la revolución socialista en Rusia, Lenin subraya precisamente la peculiaridad de la *forma* de este desarrollo, y no su esencia: "...bajo la acción de las leyes generales del desarrollo en toda la historia universal —escribía— no se excluyen en absoluto, sino que se presuponen, determinados períodos de desarrollo que ofrecen peculiaridades, bien en la forma, bien en la sucesión de ese desarrollo" ("Obras", t. XXXIII, p. 427). En lo que se refiere a las leyes en las que se basa ese desarrollo, son las mismas en todas partes. En Rusia no se habría podido producir la revolución socialista, si no hubiera existido en ella una industria relativamente desarrollada, un proletariado desarrollado y templado en los combates revolucionarios y un partido tal como el

partido leninista. Pero la cosa no reside sólo en esto, sino también en que el capitalismo mundial en su *conjunto* había entrado en la última fase de su desarrollo, en su *conjunto* estaba ya maduro y sobremaduro desde el punto de vista de la necesidad del tránsito al socialismo. Y por ello, cuando la atmósfera mundial general se caldea hasta el último grado, el rayo de la revolución, en virtud de tales o cuales circunstancias concretas, puede caer en el lugar más "inesperado".

Además, Rusia no era en modo alguno un lugar "inesperado". En ella maduraba la revolución democrático-burguesa que, en las condiciones de aquel tiempo, podía (y como lo demostró la experiencia, debía) transformarse en revolución socialista.

En cuanto a la peculiaridad de la "forma", de la "sucesión" del desarrollo de la revolución rusa, Lenin revela con absoluta precisión las circunstancias totalmente concretas que la condicionaron. Primero, la de que estaba vinculada con la primera guerra imperialista mundial. "En tal revolución debían manifestarse rasgos nuevos o modificados, en dependencia precisamente de la guerra, pues jamás en el mundo había existido una guerra semejante y en una situación semejante" ("Obras", t. XXXIII, p. 437). Segundo, la de que Rusia estaba situada en la línea divisoria entre Occidente y Oriente, y en consecuencia "debía manifestar ciertas peculiaridades", peculiaridades "que siguen la línea del desarrollo mundial", pero que no por ello dejaban de ser tales.

¿Por qué entonces, concluye Lenin su análisis, en un país donde se ha creado una situación revolucionaria y donde el pueblo se encontraba en "una situación sin salida", éste no podía pasar a la revolución y, mediante el poder conquistado, crear todas las premisas para un rápido desarrollo económico? Toda la historia posterior del desarrollo mundial y de Rusia ha dado la razón a Lenin. El país soviético creó rápidamente una industria socialista altamente desarrollada y dio un salto gigantesco en el desarrollo económico, técnico y cultural.

Sin embargo, hasta el día de hoy, contra todo sentido común, algunos ideólogos del anticomunismo siguen afirmando que al emprender el rumbo de la revolución socialista en Rusia, Lenin se apartó del marxismo, del materialismo histórico, procedió "no según las reglas" establecidas por la doctrina materialista de Marx y Engels.

Como modelo de este género de razonamientos, citaremos las palabras de un ardiente crítico contemporáneo de la filosofía marxista, el ya conocido para nosotros neotomista Bochenski. En su libro "El materialismo dialéctico ruso-soviético", escribe que Lenin, en oposición a Marx y Engels, concedía una importancia casi decisiva a la voluntad humana y en consecuencia se apartó prácticamente del "determinismo económico" de Marx. Esta desviación consistía en que, contrariando las reglas del marxismo, la revolución se llevó a cabo en un país que "según la doctrina del

marxismo, era el que menos había madurado para la revolución porque estaba poco industrializado"[5].

Lo mismo que otros enemigos del marxismo, Bochenski siente grandes deseos de presentar a Lenin como un voluntarista que no toma en cuenta las leyes económicas, el determinismo histórico. Pero todos sus razonamientos llevan el sello de una torpe comprensión del marxismo y en particular del enfoque marxista de las leyes y sus formas concretas de manifestación. Lenin comprendía perfectamente que el ulterior desarrollo rumbo al socialismo aportará cada vez más peculiaridades en la realización de las leyes históricas generales. Lenin concluía su artículo con las palabras de que había llegado el tiempo de renunciar a la idea de que en el manual escrito "siguiendo a Kautsky" se habían previsto "todas las formas del desarrollo de la historia universal" ("Obras", t. XXXIII, p. 439).

Estas palabras, como es sabido, resultaron proféticas: las revoluciones en los países de Europa Oriental, Asia y América Latina se produjeron de otro modo que en Rusia, pero este "otro modo" es sólo una forma diferente de realización de las mismas leyes.

Hemos citado uno de los modelos más brillantes del pensamiento dialéctico concreto de Lenin. Pero en todas las circunstancias, sea cual fuere el problema que considerara, no se aparta del terreno de lo concreto, de la aplicación concreta de las leyes del desarrollo.

Por ejemplo, en los años de reacción que siguieron a la derrota de la primera revolución rusa, escribe el artículo "Contra el boicot" donde demuestra la necesidad de que los socialdemócratas participen en la III Duma de Estado convocada por el gobierno zarista. En 1905 los bolcheviques sostenían el boicot contra la primera Duma (de Buliguin). Recuerda que los mencheviques se burlaban de que en la revolución burguesa, cuya ley debe ser la lucha por el constitucionalismo, los bolcheviques se habían pronunciado por el boicot de la Duma, es decir, contra el constitucionalismo. Ahora, en cambio, se manifiestan por la participación en la Duma y contra el boicot. Esto, decían, es inconsistente por completo.

Lenin demuestra que no era la posición de los bolcheviques, sino los razonamientos de los mencheviques los que constituían "un modelo de violación del método del materialismo dialéctico" por personas incapaces de pensar de un modo concreto. Sí, la ley de la revolución burguesa consiste en que ésta "es, en última instancia, el proceso de creación de un régimen constitucional, y nada más" ("Obras", t. XIII, p. 13).

Pero en períodos distintos, en condiciones diversas, esa ley se realiza en formas concretas diferentes. Por más que parezca

---

(5) *I. M. Bochenski*, "Der Sowjet-Russische dialektische Materialismus", S. 34.

paradójico, en diversos períodos adopta una forma que en apariencia es directamente contraria a su esencia. Y Lenin exige una y otra vez el planteamiento concreto de los problemas. En 1905, en las condiciones del ascenso del movimiento revolucionario, en una situación caracterizada por "una atmósfera cargada de electricidad" ("Obras", t. XIII, p. 11), la convocatoria de la Duma era un medio para sembrar ilusiones constitucionales entre las masas y el intento de impedir la revolución. Por ello, la lucha contra las ilusiones constitucionales era en aquel entonces la forma de la lucha por la realización efectiva de la revolución llamada a dar al pueblo un régimen constitucional. Pero esas mismas leyes de la lucha por la revolución cuando no había una situación revolucionaria, después de la derrota de la revolución, exigían otras formas, otro enfoque: la participación y utilización de la Duma a fin de preparar a las masas para un nuevo ascenso. Los *mismos* principios, las *mismas* leyes se encarnan en formas *concretas* diferentes, incluso contrarias, en dependencia de la situación.

O veamos el artículo "La actitud del partido obrero ante la religión" (1909) donde Lenin se pronuncia contra una concepción simplista de la lucha contra la religión. Demuestra que esta lucha, por importante que sea, debe subordinarse a las formas superiores de la lucha de clases de los obreros contra la burguesía. Por ejemplo, si durante una huelga, las diferencias en los concepciones religiosas dividen a los obreros y debilitan sus fuerzas, llevar a primer plano esta diferencia favorecería sólo a la burguesía. Y también en este caso Lenin exige un enfoque concreto. Sí, dice, el marxista debe ser un materialista, es decir, un enemigo de la religión, pero, añade, debe ser "un materialista dialéctico" y ve la esencia de éste en el carácter concreto del pensamiento y de la acción: ser un materialista *dialéctico,* significa plantear, continúa, "la lucha contra la religión no de modo abstracto, no en el terreno de una prédica abstracta, puramente teórica, siempre igual a sí misma, sino de modo concreto, en el terreno de la lucha de clases que se sostiene *en los hechos* y que educa a las masas más que nada y mejor que nada". Y seguidamente agrega: "El marxista debe saber tomar en cuenta toda la situación concreta..." ("Obras", t. XV, p. 376).

Se podría aducir un gran número de ejemplos semejantes, pues, en todas partes y siempre, Lenin acentúa el momento de lo concreto, considerando que tanto desde el punto de vista de la actividad teórica como de la práctica no es posible hacer un planteamiento científico del problema si no corresponde a este importante principio de la dialéctica. Lenin atribuía particular significación al pensamiento concreto en política. He aquí el leit motiv de todas sus intervenciones en este dominio: "Las tareas políticas concretas hay que plantearlas en una situación concreta. Todo es relativo, todo fluye, todo cambia... No existe la verdad abstracta. La verdad es siempre concreta" ("Obras", t. IX, p. 39).

El haber realzado y reiterado al máximo este aspecto del método dialéctico, la elaboración de este problema tanto en el plano puramente filosófico como en el de su aplicación práctica a los más diversos dominios de la ciencia, a la política y la táctica de la lucha revolucionaria, constituye uno de los más eminentes méritos de Lenin en el ulterior desarrollo de la dialéctica.

CAPITULO V

SOCIALISMO Y DIALECTICA

Uno de los rasgos fundamentales de la concepción leninista de la dialéctica consiste, indudablemente, en que Lenin aplicaba también a las propias leyes del desarrollo dialéctico, la tesis, que subrayaba con frecuencia, referente a la necesidad del análisis concreto de los fenómenos concretos. Si toda ley *se modifica* inevitablemente en las diferentes condiciones, es tanto más necesario tomar en consideración este hecho cuando se trata de las leyes más generales y de más vasta acción tales como las leyes que rigen el desarrollo dialéctico. Si no se hiciera así, si se pensara que existen algunas formas estereotipadas, dadas de una vez para siempre, de manifestación de esas leyes generales, ante la primera variación de su acción en las nuevas condiciones, se arribaría fácilmente a la errónea conclusión de que la dialéctica "cesa", "desaparece", etc. Como se podrá ver más adelante, precisamente a este tipo de conclusiones llegan los adversarios del marxismo que se especializan en tergiversar las leyes del desarrollo de la sociedad socialista.

En realidad, las leyes generales de la dialéctica varían en sus manifestaciones en las diversas condiciones y, por ello, sólo su análisis *concreto* en la situación *concreta* permite captar y expresar en el pensamiento las peculiaridades del desarrollo en cada momento dado. Este aspecto del problema adquiere en nuestros tiempos una significación primordial por cuanto en las condiciones del socialismo el desarrollo se caracteriza por poseer rasgos completamente nuevos, desconocidos en las épocas pasadas.

En su fragmento "Sobre el problema de la dialéctica", refiriéndose a la inmensa importancia de "El Capital", al que consideraba un modelo de modo dialéctico de pensar, de lógica materialista, Lenin observa que "para Marx la dialéctica de la sociedad burguesa es sólo un caso particular de la dialéctica..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 359). Con esas palabras subrayaba, por una parte, la unidad de lo particular y lo general, es decir, que la dialéctica del desarrollo de la sociedad burguesa es la manifestación concreta y específica de las leyes dialécticas en general. Por otra parte, el profundo sentido de estas palabras reside además en que en nuevas condiciones históricas, las leyes generales

de la dialéctica deben manifestarse de un modo diferente, de un modo nuevo. Este tiempo se ha iniciado hoy, allí donde el capitalismo ha sido eliminado y donde el desarrollo se produce sobre la base del socialismo.

La dialéctica de la sociedad socialista es también un "caso particular" de la dialéctica en general. Pero ante los ojos de la generación actual este "caso particular" se va transformando cada vez más en un "caso típico", es decir, se va haciendo dominante, pues nuevos y nuevos países emprenden el camino del desarrollo socialista. La "dialéctica de la sociedad burguesa" es sustituida, conforme a leyes, por la "dialéctica de la sociedad socialista".

El problema de la dialéctica del desarrollo bajo el socialismo, de la acción peculiar de las leyes dialécticas generales en las nuevas condiciones históricas es promovido cada vez más a primer plano como uno de los temas más actuales de la filosofía marxista. Y ello es completamente natural. Dos causas principales explican el creciente interés hacia este problema.

En primer término, la práctica de la edificación socialista y comunista en la URSS y en los demás países socialistas reclama insistentemente su generalización filosófica. A diferencia del desarrollo espontáneo de la sociedad capitalista, el régimen socialista es inconcebible sin la solución consciente y planificada de las tareas ya maduras de la edificación económica y cultural. Aquí, el conocimiento y la voluntad de los hombres, que se han hecho dueños de las leyes objetivas de la sociedad, desempeñan un creciente papel y la dialéctica del desarrollo se va transformando de fuerza inconsciente, como lo era en las viejas sociedades, en una fuerza hecha conciencia, utilizada conscientemente por la razón humana. De aquí deriva toda la importancia de la investigación de la dialéctica del desarrollo socialista.

En segundo lugar, el interés por este problema se explica además por el hecho de que los adversarios del marxismo —los filósofos burgueses y los ideólogos socialistas de derecha— dedican un creciente número de investigaciones al problema de la dialéctica del socialismo, procurando socavar el marxismo, por así decirlo, desde dentro, batir el comunismo científico con sus propias armas, es decir, con ayuda de la... dialéctica. Hoy día entre una parte de los ideólogos burgueses, y también de los ideólogos socialistas de derecha, se ha vuelto de buen tono remitirse a la dialéctica para refutar el comunismo. Dicen que los países socialistas y, en primer lugar la URSS, no se desarrollan de acuerdo con las leyes dialécticas. Se toma en consideración a este respecto el hecho de que en la sociedad socialista no hay contradicciones antagónicas, los cambios cualitativos y los saltos en el desarrollo no tienen el carácter de conflictos y cataclismos sociales, en la dirección hay un solo partido, el Partido Comunista, no existen partidos de oposición, etc. ¿Dónde, entonces, está la dialéctica en la que ustedes tanto insisten?, dicen a los marxistas los defensores que le acaban de aparecer a las leyes dialécticas del desarrollo.

Desde los filósofos católicos hasta los socialistas de derecha se extiende este frente de refutadores del marxismo que se presentan como defensores de la dialéctica. Se comprende perfectamente que los marxistas no pueden pasar por alto este ardid de sus adversarios, pues en sus "aventuras" dialécticas y en sus razonamientos sobre la dialéctica del socialismo, no hay ni trazas siquiera de un enfoque científico objetivo del problema, sino el afán de embrollarlo, de llevar la confusión a la cabeza de la gente.

Debemos señalar que el problema referente a la peculiaridad de la acción de las leyes generales del desarrollo dialéctico bajo el socialismo, en las condiciones del tránsito del socialismo al comunismo, ofrece sus dificultades. No hay literalmente un solo aspecto, un solo lado de la dialéctica que no se manifieste de un modo nuevo en la modificada situación histórica. Si consideramos una ley de la dialéctica como el desarrollo mediante las contradicciones, o la ley de los cambios cualitativos que se cumplen como resultado de los cambios cuantitativos, o la relación entre la necesidad y la casualidad en el desarrollo, etc.: por doquier encontramos el sello de las nuevas situaciones históricas surgidas bajo la influencia de la revolución socialista. No es casual por ello que dentro de los propios filósofos marxistas se discuta sobre tales o cuales problemas vinculados con la elucidación de la especificidad de la dialéctica del socialismo. Mucho se ha investigado ya en este dominio y convertido en sólido patrimonio de la ciencia marxista. Muy grande significación tienen a este respecto las generalizaciones teóricas realizadas por la inteligencia colectiva de los partidos comunistas y obreros sobre la base de la práctica de la transformación revolucionaria de la sociedad. El camino principal que permite investigar fecundamente este problema en aspectos no elucidados o insuficientemente elucidados todavía, es la permanente atención a la práctica de la construcción de la nueva sociedad, a la experiencia de las masas que bajo la dirección de los partidos construyen el edificio del comunismo.

Gran importancia tiene el estudio del enfoque leninista de este problema, pues aunque Lenin murió el año séptimo de la revolución, cuando, después de duras guerras, el país soviético acababa de emprender el trabajo pacífico creador, sus trabajos y discursos sobre los problemas concretos de la edificación socialista contienen indicaciones difíciles de valorar respecto a las peculiaridades del desarrollo después del derrocamiento del capitalismo. Ya en las primeras experiencias, en los primeros pasos del estado socialista, Lenin fue capaz de observar y generalizar teóricamente las nuevas formas de manifestación y acción de las leyes dialécticas generales del desarrollo en la nueva situación. Los copiosos datos de que hoy disponemos, es decir, los resultados de una experiencia de más de 40 años de construcción de la sociedad socialista en la URSS y ahora no sólo en la URSS, sino en una serie de otros países, no sólo no amenguan la trascendencia de las generalizaciones leninistas formuladas en los pri-

meros años del poder soviético, sino que revelan su valor de modo aun más brillante y vivo, muestran con cuánta hondura y perspicacia, sobre una base práctica todavía relativamente reducida, Lenin señaló las direcciones que sigue la inevitable modificación de las leyes generales del desarrollo dialéctico bajo el socialismo. Por ello, el estudio del enfoque leninista de este problema no tiene un interés académico ni, volvemos a repetir, puramente histórico. Ayuda a resolver una de las tareas actuales y palpitantes de nuestro tiempo: comprender filosóficamente el desarrollo dialéctico de la sociedad socialista a diferencia del desarrollo de la vieja sociedad fundada en el antagonismo y la enemistad de clases. Fácil es comprender que aquí este gran problema puede ser examinado sólo en algunos aspectos, quizás los más esenciales.

1. El enfoque leninista de las contradicciones del desarrollo después de la victoria de la revolución

Cuando se investigan las modificaciones experimentadas por las leyes y principios generales de la dialéctica en las condiciones existentes luego del derrocamiento del capitalismo, cabe la posibilidad de incurrir en un doble género de errores: bien menospreciar, perder de vista lo nuevo que caracteriza la acción de estas leyes al destacar sus rasgos generales, esenciales, o bien olvidar, ignorar estos rasgos como consecuencia de subrayar exceivamente las nuevas formas de manifestación de las leyes del desarrollo dialéctico.

El análisis del enfoque leninista de la elucidación de las formas específicas del desarrollo después que el poder político ha pasado a la clase obrera muestra que, aunque destaca todo lo nuevo que es propio de la dialéctica en las modificadas condiciones históricas, Lenin veía en ello sólo el cambio de forma y la concreción de las leyes generales, universalmente válidas y, por el contrario, al aplicar esas leyes generales a las nuevas condiciones ni por un instante olvidaba que ellas adquieren algunas facetas y matices muy importantes sin cuya consideración es imposible abordar acertadamente la realidad presente.

En 1920 Lenin estudió muy atentamente el libro de Bujarin "La economía del período de transición" en el que se intentaba investigar los nuevos procesos del desarrollo económico de la sociedad en el período del tránsito del capitalismo al socialismo. Lenin leyó con excepcional rigor este libro tal como lo testimonian sus numerosas anotaciones marginales. Y ello era natural, porque el problema referente a las nuevas leyes del desarrollo en el período de transición se había convertido en aquel tiempo en un problema teórico y práctico sumamente agudo. Lenin critica los pasajes del libro que, bajo la influencia de la "ciencia organizadora" de Bogdánov, borran todo lo concreto, lo histórico, lo específico en el desarrollo. Ya acerca del título de la primera parte del libro que decía "La teoría general del proceso de trans-

formación", Lenin observa: "qué es esto??? «¿en general?» *à la* Spencer??", es decir, protesta contra la tesis que fundamenta el período económico de transición en unos principios eternos. Y, por el contrario, respecto a las palabras de que el libro se propone estudiar el carácter del proceso de transformación de la sociedad capitalista en sociedad comunista, Lenin escribe con alivio: "bueno, gracias a Dios: por lo menos no una «transformación», y no en general, sino que se sabe de qué en qué!!"[1].

Lenin subraya insistentemente las ideas y las tesis del libro que se refieren al carácter histórico, concreto, de los procesos del desarrollo, viendo en ello una dialéctica auténtica. Es muy interesante a este respecto la reacción de Lenin a las siguientes líneas del libro: "*El método histórico-dialéctico* considera la sociedad en sus formas históricas específicas, y las leyes generales del desarrollo social en su manifestación concreta (subrayado por Lenin. - *M. R.*), como leyes de una determinada formación social (subrayado por Lenin. - *M. R.*), limitadas en su acción por los marcos históricos de esa formación" [2]. Lenin subraya dos veces la palabra "concreta", viendo en ella el sentido y la exigencia principal de una investigación de las formas específicas que adoptan las leyes generales del desarrollo, y hace la importante observación crítica acerca del concepto de "método histórico-dialéctico": "La dialéctica —anota en los márgenes del libro— incluye la historicidad" [3]. Con esta observación indica que la dialéctica es profundamente histórica y en consecuencia que es un error denominar histórico-dialéctico al método de Marx: como si la historicidad del enfoque de los fenómenos fuera algo que traspasa los marcos de la dialéctica.

A este respecto adquirió suma importancia su conocida observación acerca del carácter de las contradicciones en la sociedad socialista. Esta observación formulada en unas pocas palabras arrojó viva luz sobre las formas específicas de la manifestación, en las nuevas condiciones, de un importantísimo aspecto, más exactamente, de la esencia del proceso dialéctico del desarrollo. Lenin pone al descubierto el enfoque antidialéctico de las contradicciones, la ausencia de historicidad en las palabras de que "el capitalismo es un sistema contradictorio, antagónico". Escribe: "archierróneo. Antagonismo y contradicción no son en absoluto lo mismo. El primero desaparece, la segunda subsiste bajo el socialismo" [4].

Indudablemente, el antagonismo es también una expresión o forma de la contradicción. Pero Lenin no enfila su crítica contra esto. Siendo una manifestación de la contradicción, el antagonismo se presenta como una forma *históricamente concreta,*

(1) "XI Recopilación leninista", Sotsekguiz, 1931, p. 348.
(2) Citado según el libro "XI Recopilación leninista", p. 384.
(3) "XI Recopilación leninista", p. 384.
(4) *Ibíd.*, p. 357.

determinada, específica de la contradicción; la contradicción en cambio existe siempre y sin ella no hay desarrollo. De aquí lo erróneo de su identificación: si la contradicción y el antagonismo fueran lo mismo, se debería reconocer que el socialismo es una formación antagónica o bien negar la existencia de las contradicciones bajo el socialismo. Pero tanto lo uno como lo otro es falso. En las observaciones críticas de Lenin, se ponía de manifiesto todo su enfoque de un problema nuevo en la historia de la práctica y el pensamiento humanos, el problema de la dialéctica del socialismo. Por diferente que sea el socialismo (y también el comunismo) de la sociedad vieja, antagónica, en él tienen pleno vigor las leyes generales del desarrollo dialéctico, incluida la ley del desarrollo mediante las contradicciones. Hay que subrayar tanto más esta conocida verdad cuanto que algunos filósofos burgueses y socialistas de derecha contemporáneos propagan la absurda tesis acerca de la incompatibilidad del socialismo y las contradicciones y, por consiguiente, de la dialéctica. Esta tesis la examinaremos especialmente en uno de los apartados del presente capítulo. En todo caso, la tesis de Lenin de que las contradicciones subsisten bajo el socialismo, sin mencionar ya la experiencia del desarrollo real de la sociedad socialista, refuta las invenciones fantásticas de los adversarios del marxismo.

Es importante, sin embargo, subrayar que en sus observaciones no repite sólo y simplemente la verdad general del carácter dialéctico, en este caso contradictorio, del desarrollo bajo el socialismo, sino que también la concreta en las nuevas condiciones históricas del desarrollo de la sociedad, muestra que en la sociedad socialista las contradicciones dejan de ser antagonismos; se convierten en contradicciones *no antagónicas*. Por primera vez, en esencia, se planteó ante los marxistas un problema nuevo en conexión con la construcción de la sociedad socialista: el problema de investigar las nuevas contradicciones, no antagónicas, como fuente y fuerza motriz del desarrollo social. Y el planteamiento de este nuevo problema, mérito que corresponde íntegramente a Lenin, es uno de los aspectos más importantes y valiosos de la elaboración leninista de la dialéctica.

La cuestión, naturalmente, no reside en una observación de Lenin. *Todas* sus obras dedicadas a los problemas de la construcción del socialismo en la URSS en los primeros años del poder soviético, son la encarnación concreta del indicado enfoque del problema relativo al desarrollo dialéctico en una situación que había cambiado, y en particular al que se refiere a las contradicciones de este desarrollo.

En estos trabajos se hace un análisis profundo y preciso de las contradicciones del período de transición, un análisis cuya significación es considerablemente más vasta que la de los problemas que se planteaban antes de la construcción del socialismo. Aquí no es necesario considerar especialmente cuáles eran las contradicciones que Lenin consideraba específicas de este período y cómo las abordaba. Este aspecto del problema está bastante elu-

cidado en nuestra literatura. Es sabido que un doble género de contradicciones se hallaba entonces en el centro del desarrollo. Primero, existían las contradicciones entre la clase obrera y el campesinado trabajador por una parte, y por otra, la clase de los capitalistas que había sido derrotada por la revolución, pero no liquidada. Ésta era una contradicción antagónica, es decir, una contradicción entre clases enemigas, que se había resuelto de un modo específico. Con respecto a esta contradicción, Lenin plantea el problema así: "¿quién vencerá a quién?", "¿quién vencerá, los capitalistas o el poder soviético?" ("Obras", t. XXXIII, p. 43).

Segundo, se trataba de las contradicciones entre la clase obrera y el campesinado trabajador que constituía la mayoría de la sociedad. No nos equivocaremos si decimos que a Lenin le preocupaba antes que nada precisamente esta contradicción, porque su solución ofrecía la máxima dificultad. Las contradicciones de tipo antagónico eran conocidas en la historia; más aun, siempre y en todas las etapas del desarrollo histórico anterior habían actuado como la principal fuerza motriz del desarrollo. Este hecho había sido generalizado en las célebres palabras del "Manifiesto del Partido Comunista" acerca de que toda la historia de la sociedad humana hasta entonces había sido la historia de la lucha de clases. Siempre y en todos los tiempos las contradicciones antagónicas se resolvían, como regla, por medio de una ruptura revolucionaria radical del régimen caducado, en una lucha no por la vida, sino a muerte entre las clases que representaban lo viejo y las que representaban lo nuevo.

En verdad, también en este caso la flexibilidad del pensamiento leninista le permitía avizorar muy lejos adelante y no excluir la posibilidad de otras formas de "expropiación de los expropiadores" en el curso de la revolución proletaria. Así, en las "Notas de un publicista" escritas en 1920 y enfiladas contra los reformistas de Europa occidental, a propósito de la forma "brutal", violenta de la expropiación de la propiedad terrateniente y capitalista, Lenin plantea el problema de si es posible la expropiación pacífica. Demuestra que en las condiciones creadas después de la primera guerra mundial era imposible el tránsito "ordenado", "regulado" al socialismo. Observa que, hablando en términos abstractos, este tránsito es el "más ventajoso" para el pueblo trabajador, el más deseable. (Se trata una vez más, anotamos para el conocimiento de los actuales adversarios del marxismo que afirman que la tesis del XX Congreso acerca de que en las condiciones contemporáneas son posibles las formas pacíficas de la revolución socialista, obedece a consideraciones "tácticas", "agitativas". En realidad, como vemos, Lenin consideraba que la forma pacífica del tránsito al socialismo es la "más favorable" para el pueblo).

Sin embargo, para que la posibilidad de la pacífica "expropiación de los expropiadores" se convierta en realidad se requieren ciertas condiciones, señalaba Lenin. Según sus palabras, presupone

"la plena consolidación de la victoria del proletariado, una situación desesperada en absoluto para los capitalistas y su absoluta necesidad y disposición a someterse con la mayor buena fe" ("Obras", t. XXX, p. 335).

Lenin admitía por entero la concurrencia de esas circunstancias. Naturalmente, no podía prever con exactitud cómo aparecerían concretamente esas circunstancias, es decir, cómo se presentarían en nuestra época cuando ha surgido el poderoso sistema socialista mundial, que ha creado las premisas generales para el desarrollo pacífico de la revolución en tal o cual país (siempre que algunas circunstancias concretas no cierren el camino para la realización de las posibilidades creadas por aquellas premisas generales). En aquel entonces, como él mismo escribe, podía plantear este problema sólo de modo abstracto. Respondiendo al problema referente a si es posible la expropiación pacífica de los expropiadores, es decir, expresándose en lenguaje filosófico, si es posible la solución pacífica de las contradicciones antagónicas, Lenin escribía:

"Por supuesto, lo es desde un punto de vista teórico, es decir, en el presente caso, en términos por completo abstractos. Por ejemplo, supongamos que en nueve países, entre ellos todas las grandes potencias, los Wilson, Lloyd George, Millerand y demás héroes del capitalismo se encuentran ya en la misma situación que en nuestro país los Iudénich, Kolchak, Denikin y sus ministros. Supongamos que después de esto, en un décimo y pequeño país los capitalistas proponen a los obreros: vamos a ayudarles honradamente, sometiéndonos a las decisiones de ustedes, a llevar a cabo una «expropiación de los expropiadores» «ordenada» y pacífica (¡sin destrucciones!), de modo que durante el primer año recibamos 5/9 de nuestro ingreso anterior, y en el segundo 4/9.

Es por completo concebible que en las condiciones que antes he señalado, los capitalistas del décimo país hagan una proposición semejante, en uno de los países más pequeños y «pacíficos», y nada hay de malo en que los obreros de este país discutan en forma práctica esa proposición y la acepten (después de regatear: sin regateo no puede haber comerciantes)" ("Obras", t. XXX, p. 358-359).

Lenin aducía un caso hipotético que, sin embargo, refleja con plenitud "pasos" reales posibles del desarrollo histórico.

Como vemos, pues, incluso con respecto a las contradicciones antagónicas y a los modos de resolverlas, el enfoque de Lenin era flexible, histórico-concreto, y exigía plantear este problema en marcos históricos determinados.

¿Y cómo se planteaba el problema de las contradicciones no antagónicas? En la forma en que surgieron en nuestro país después de la Revolución de Octubre y que, en general, surgen en cualquier país después del derrocamiento del poder de los capitalistas, esas contradicciones exigen un enfoque nuevo, un análisis nuevo. Por ello se explica que Lenin las estudie e investigue tan

atenta y escrupulosamente, y escriba tanto a su respecto. Este nuevo tipo de contradicciones halla su más viva y ardua expresión en las contradicciones entre la clase obrera y el campesinado. Ésta dista de ser la única expresión de las contradicciones dadas. Lenin aplica su tesis, de que bajo el socialismo desaparece el antagonismo pero persiste la contradicción, mediante el análisis más detallado y multilateral de aquel período. En el esbozo del plan de un folleto sobre la dictadura del proletariado, indica que la lucha de clases no cesa con la toma del poder por la clase obrera, sino que continúa bajo nuevas formas. Lenin destaca cinco de esas formas nuevas y entre ellas, junto a las contradicciones no antagónicas entre la clase obrera y el campesinado, señala una forma de esas contradicciones tal como la educación mediante la nueva disciplina del trabajo.

Lenin no tenía la posibilidad de investigar con toda plenitud cómo se manifiesta y se resuelve este nuevo tipo de contradicciones en el desarrollo del modo socialista de producción, porque en su época el socialismo aún no estaba construido y era sólo una de las estructuras entre otras. Este aspecto del problema halló, más adelante, su generalización teórica en las resoluciones de los congresos y en otros documentos del Partido Comunista y en una serie de trabajos de marxistas soviéticos.

¿A qué conclusiones, poseedoras de una gran importancia metodológica, arriba Lenin como resultado de su análisis de las contradicciones nuevas, no antagónicas, del desarrollo, que van desplazando cada vez más al tipo viejo, antagónico, de contradicciones?

Ante todo pone implacablemente al descubierto las contradiciones del desarrollo, viendo en esto la condición para un conocimiento acertado de las tareas de la construcción del socialismo y de la actividad práctica dirigida a su solución. Si necesitáramos un modelo clásico que demuestre la tesis teórica, formulada por Lenin en forma abstracta en los "Cuadernos filosóficos", de que la condición para un verdadero conocimiento reside en el enfoque de las cosas como unidad de los contrarios, sus trabajos de los años 20 podrían servir magníficamente a este propósito. Como ya hemos señalado, no es un hecho casual el que en este período, Lenin concentrara su atención principal en las relaciones entre la clase obrera y el campesinado. Partía de que por más compleja que fuese la tarea de derrocar a los terratenientes y capitalistas no era, sin embargo, la más difícil. Consideraba que, para suprimir las clases, la dificultad principal residía en que hacía falta "destruir la diferencia existente entre obreros y campesinos, convertir a *todos en trabajadores*" ("Obras", t. XXX, p. 92). Y para ello, para comprender cómo se puede y se debe resolver esta dificilísima tarea, también hacía falta, según Lenin, poner al descubierto la esencia de las contradicciones entre las dos clases fundamentales que subsisten después del derrocamiento de la burguesía: la clase obrera y el campesinado. Es posible compren-

der la esencia de esta contradicción sólo después de haber establecido la naturaleza contradictoria del campesino.

Centenares de páginas de las obras de Lenin están dedicadas al análisis de esta contradicción. Es asombrosa la capacidad del pensamiento leninista para penetrar en la más profunda esencia de un fenómeno social tan complejo como el campesinado. Naturalmente, Lenin no trabajaba a este respecto en un erial. En su tiempo, Marx y Engels habían revelado brillantemente la naturaleza social del campesinado al indicar la línea general de la actitud hacia éste del proletariado victorioso. El propio Lenin lo subrayaba y señalaba qué inmensa diferencia existe entre un planteamiento teórico general de este problema y su enfoque cuando hay que realizarlo inmediata y prácticamente. "Teóricamente —decía—, todos los marxistas han resuelto bien y con facilidad este problema; pero la teoría y la práctica son dos cosas distintas y no es lo mismo, ni mucho menos, resolver este problema en la teoría que en la práctica" ("Obras", t. XXXII, p. 460). Además, el problema de la realización práctica de ésta, como de cualquier otra gran tarea, promueve cuestiones teóricas (y metodológicas) nuevas que no existen cuando los problemas se plantean aun en la forma abstracta más general.

Refiriéndose a las contradicciones del campesino, Lenin indicaba que en "la vida real todas las cualidades propias del «campesino» por muy diferentes y contradictorias que sean, están fundidas en un todo único" ("Obras", t. XXX, p. 93). Pero hay que diferenciar los distintos aspectos, las fuerzas y tendencias contrarias contenidas en ese todo. Es preciso, indicaba, "separar, diferenciar a los campesinos trabajadores de los campesinos propietarios, a los campesinos que trabajan de los campesinos comerciantes, a los campesinos trabajadores de los campesinos especuladores". Cuánta importancia tiene percibir esta contradicción, con cuánta fuerza exigía Lenin tomarla en cuenta, lo testimonian las siguientes palabras: "En esta diferenciación reside *toda la esencia* del socialismo" ("Obras", t. XXX, p. 93).

En otro pasaje, habla de las dos "almas" de los campesinos y de la lucha entre ellas. "Esas dos almas hay que separarlas —subrayaba insistentemente—. Y venceremos sólo cuando hayamos aplicado una línea firme" ("Obras", t. XXX, p. 407).

Lenin dio un fundamento claro e incontrovertible de esa esencia contradictoria del campesino como clase. "El campesino —decía Lenin poniendo al descubierto esas raíces— es un trabajador porque se gana el pan con su sudor y su sangre, porque lo explotan los terratenientes, los capitalistas y los comerciantes. Es un especulador porque vende trigo, un artículo de primera necesidad, que cuando escasea se cotiza tan alto que se entrega a cambio de él cuanto se posee" ("Obras", t. XXIX, p. 338).

Se debe tener en cuenta que cuando Lenin pronunciaba estas palabras, en Rusia había hambre, padecían hambre los obreros, se sostenía una lucha encarnizada por cada gramo de pan. Para salvar la revolución, el estado soviético tuvo que implantar el

sistema de contigentación. Los eseristas y los mencheviques clamaban acerca de la "injusticia" de esta política, acerca de que en ella estaba ausente el principio de "igualdad" entre los obreros y los campesinos, sobre su carácter "no democrático", etc. En el ejemplo de la lucha por el pan, Lenin revelaba la esencia contradictoria de los campesinos, desechando las declaraciones demagógicas acerca de la "igualdad" y la "democracia". Demostraba que no puede haber igualdad mientras haya clases, mientras los campesinos especulen con el trigo y los obreros tengan que padecer hambre. A este respecto, Lenin estaba muy lejos de caer en la psicologización de este dificilísimo problema. Señalaba que el campesino no es culpable, pues sus "condiciones económicas lo sitúan dentro de la economía mercantil; en ella ha vivido decenas y cientos de años, está acostumbrado a cambiar su trigo por dinero... y bien, mientras subsista la economía mercantil, mientras haya obreros hambrientos junto a campesinos hartos que esconden el trigo que les sobra, persistirá una cierta oposición de intereses entre los obreros y los campesinos y quien pretenda desembarazarse con frases acerca de la «libertad», la «igualdad» y la «democracia del trabajo», de esta oposición será, en el mejor de los casos, un vacuo charlatán, y en el peor, un hipócrita defensor del capitalismo" ("Obras", t. XXIX, p. 338).

Así, pues, Lenin ponía al descubierto en el problema de la lucha por el trigo tanto las contradicciones internas del propio campesinado como las contradicciones entre éste y la clase obrera. Pero, naturalmente, el problema del trigo y del hambre era un problema temporal, transitorio. El vital problema de resolver las contradicciones de clase existentes entre ellos con el fin de construir la sociedad socialista era el principal. En el problema de la lucha por el trigo, para alimentar a los obreros hambrientos, se manifestó solamente esta contradicción, mientras que la tarea consistía en superarla y resolverla de modo radical, en suprimir la diferencia entre los obreros y los campesinos, transformando, para decirlo con las palabras de Lenin, a todos en trabajadores.

Y precisamente al analizar este problema fundamental, Lenin exigía tomar en cuenta con especial cuidado el carácter específico de la contradicción entre los obreros y los campesinos y los procedimientos, métodos y vías especiales, que derivan de él, para resolver esa contradicción. El carácter específico de esta contradicción, es decir, no antagónica, reside en que la clase obrera y el campesinado tienen puntos comunes de contacto en cuanto clases *trabajadoras*. Pero, al mismo tiempo, son diferentes, porque expresan distintas tendencias sociales. Lenin no hacía ninguna concesión acerca del contenido *de clase* de esas tendencias. Cuando en su "Economía del período de transición", Bujarin escribía, que se trataba de la lucha entre la tendencia "organizadora" del proletariado y la tendencia anárquico-mercantil del campesinado, Lenin hacía a este respecto la siguiente observación en los márgenes del libro: "había que decir: entre la tendencia *socialista* del proletariado y la tendencia *capitalista* mercantil del campe-

sinado. Poner aquí la palabra organizadora es una inexactitud teórica, y un paso atrás respecto de Carlos Marx y Luis Blanc"[5].

Por lo tanto, la esencia del tipo nuevo, no antagónico de contradicción residía, según Lenin, en que entre los dos aspectos o partes de la contradicción existen tanto una comunidad, intereses comunes, como diferencias, contradicciones. De aquí deriva precisamente que los métodos para resolver esta contradicción sean diferentes de los empleados en el caso de las contradicciones antagónicas. Aquí, demostraba Lenin, "hay que emplear métodos diferentes de los aplicados en la lucha contra los grandes terratenientes y capitalistas". Aquí ya no es posible la expropiación. Por cuanto es una contradicción, también aquí se desarrolla la lucha, y sin lucha es imposible resolverla. Pero esa lucha se conjuga orgánicamente con la *alianza* de las dos clases: los obreros y los campesinos. "Es una tarea —escribía Lenin—, que no puede resolverse con el derrocamiento de una clase sea cual fuere. Para resolverla no hay otro camino que la reorganización de toda la economía social, el paso de la pequeña producción mercantil individual y aislada a la gran producción colectiva" ("Obras", t. XXX, p. 92).

Para caracterizar los métodos particulares de resolución de este tipo de contradicciones, Lenin utiliza nuevos conceptos y categorías. Estas categorías y conceptos son la dirección, la alianza, la propaganda, la persuasión, la "influencia moral sobre el campesinado", etc. Naturalmente, Lenin era un realista y comprendía perfectamente que en el caso dado no era posible renunciar al elemento de coerción, si lo exigían las circunstancias. Así, en la lucha por el trigo para los obreros hambrientos, Lenin no vacilaba ni por un instante en emplear la coerción con respecto a aquellos campesinos que especulaban con el trigo y no querían entregarlo al estado enriqueciéndose con su venta. Pero cuando se trataba de resolver el fundamental problema de la transformación socialista de la pequeña economía privada, con toda la pasión que le era propia, rechazaba incluso la más mínima coerción.

Con respecto a esta clase, afirmaba, "la tarea del proletariado consiste en dirigir, en luchar por someterla a su influencia. Lo que debe hacer el proletariado es conducir tras de sí a los vacilantes, a los inestables ("Obras", t. XXX, p. 95).

En otro pasaje Lenin decía: "Hemos llevado nuestra propaganda a los campesinos y ésta nos ha ganado para nuestro lado a un creciente número de campesinos" ("Obras", t. XXX, p. 114). Lenin consideraba que el procedimiento para transformar la naturaleza social del campesinado consistía en demostrar a los trabajadores no proletarios mediante una "larga experiencia" y "una larga serie de ejemplos prácticos", que les era más ventajoso sostener la dictadura del proletariado que la dictadura de la burguesía. La expresión más generalizada de su concepción de la esencia y de las vías de solución de las contradicciones no anta-

(5) "XI Recopilación leninista", p. 368.

gónicas plasmó en la fórmula de Lenin: "La dictadura del proletariado es una forma especial de alianza de clases entre el proletariado, vanguardia de los trabajadores, y las numerosas capas trabajadoras no proletarias (pequeña burguesía, pequeños propietarios, campesinos, intelectuales) o la mayoría de ellas, alianza dirigida contra el capital y que tiene como meta el total derrocamiento de éste, el total aplastamiento de la resistencia de la burguesía y de los intentos de restauración por su parte, la definitiva instauración y consolidación del socialismo" ("Obras", t. XXIX, pp. 350-351).

Pero cuando emplea conceptos nuevos para caracterizar la esencia de la contradicción no antagónica, tales como los de dirección, atracción, persuasión, etc., les confiere un determinado contenido *de clase*, muy distante de la idea pequeñoburguesa acerca de los métodos de resolver las contradicciones. En el esbozo del plan del folleto "La dictadura del proletariado", escribe: "«conducir», «dirigir», «atraer tras de sí», contenido de clase de estos conceptos" ("Obras", t. XXX, p. 77). Esto significa que la dirección, la persuasión, la propaganda, fundamentadas naturalmente en medidas económicas dirigidas a transformar la pequeña burguesía, es una *forma de la lucha* de tendencias clasistas contrarias. Al margen de la lucha entre ellas no imaginaba la posibilidad de resolver ninguna contradicción. Pero toda la cuestión reside en que al definir el tipo no antagónico de contradicción nos encontramos, según Lenin, con un *nuevo contenido* del concepto de lucha. *Lucha es dirección, lucha es reeducación, lucha es transformación económica*. Lenin la denomina una lucha de género especial. Y así dice: la dirección del campesinado, de la pequeña burguesía y de los intelectuales por parte del proletariado "también=lucha, pero de un género especial, superación de una resistencia determinada, aunque en verdad de un tipo completamente distinto y una superación de un tipo completamente diferente..."[6]. De aquí derivan las diferentes tendencias del desarrollo de las contradicciones. Mientras que las contradicciones antagónicas se polarizan en los extremos y sólo la eliminación de uno de ellos conduce a resolver las contradicciones en su conjunto, en el movimiento de las contradicciones no antagónicas no existe necesidad objetiva de tal transformación en contrarios polares. La tendencia fundamental en el movimiento y en la solución de las contradicciones consiste, según palabras de Lenin, en el *acercamiento* de los obreros y campesinos (Ver "Obras", t. XXIX, p. 350). Es un proceso de aproximación que va hasta la total desaparición de las contradicciones, cuando todos se transformen en "trabajadores" de la sociedad comunista.

Naturalmente, esto no significa según Lenin, que exista alguna inmunidad en virtud de la cual las contradicciones no antagónicas, en cualesquiera circunstancias, no puedan agudizarse e incluso transformarse en contradicciones antagónicas. A Lenin le

(6) "III Recopilación leninista", Ed. 1925, p. 494.

era profundamente ajeno semejante tipo de enfoque de las contradicciones. Indicaba que si se aplicara una política errónea podrían surgir "graves divergencias de clase" que, ante la existencia en el país de elementos capitalistas, eran capaces incluso de llevar a la escisión. Y en relación con esto, Lenin formula una profunda idea que permite comprender acertadamente la naturaleza de las contradicciones no antagónicas. Al indicar que el régimen social en la República Soviética se basa en la colaboración entre las clases trabajadoras, escribe: "...nuestro régimen social no contiene con *carácter de necesidad* (subrayado por mí. - *M. R.*) los fundamentos para tal escisión", y la tarea del Partido consiste en "vigilar atentamente los hechos que pueden dar origen a la escisión y prevenirlos..." ("Obras", t. XXXIII, p. 444).

El sentido de estas palabras es claro: la tendencia *conforme a leyes, objetivamente necesaria* del movimiento y solución de las contradicciones no antagónicas no es la polarización de las clases, de los grupos, de las capas sociales, no es la escisión, sino, por el contrario, su aproximación, su cohesión en una fuerza *única;* la tendencia opuesta sólo puede ser el resultado de acciones desacertadas de una política errónea [7].

De aquí proviene, según Lenin, otro rasgo extremadamente importante y *nuevo* de las contradicciones no antagónicas: el incremento del papel de las fuerzas subjetivas de la historia, de los hombres en el movimiento y solución de las contradicciones. Es indudable que este papel era y sigue siendo no pequeño también en el desarrollo y superación de las contradicciones antagónicas. Pero la diferencia esencial reside en este caso en que las últimas se desarrollan en general de modo espontáneo, su desarrollo no se halla bajo el control del hombre. Por el contrario, el movimiento de las contradicciones no antagónicas, la elección de los medios y vías, de los plazos para su solución, comprendidos conscientemente por los hombres, ya no se produce ciegamente, sino que se subordina al control de las fuerzas dirigentes de la sociedad: el estado socialista y el Partido Comunista. También aquí, sin duda, el proceso transcurre *objetivamente* en virtud de condiciones objetivas que no dependen de la voluntad de los hombres, pero la actividad de los hombres que tienen conciencia de las leyes del desarrollo se entrelaza ya del modo más inmediato en la corriente de los procesos objetivos. Esto es lo que tiene

(7) La tesis de Stalin acerca de que a medida que se avanza en la vía de la edificación del socialismo se agudiza, inevitablemente y con sujeción a leyes, la lucha de clases se halla en contradicción directa con el planteamiento leninista del problema. Esta tesis "teórica" era un medio para justificar las represiones contra las personas que le eran indeseables. Desde el punto de vista filosófico, esta tesis no resiste la crítica por la razón de que se basa en la identificación de las contradicciones antagónicas con las no antagónicas. En las condiciones de la sociedad antagónica, las primeras tienen efectivamente la tendencia, conforme a leyes, a hacerse más profundas y agudas. Las segundas, como lo mostraba Lenin, tienen en las condiciones del socialismo una tendencia de desarrollo completamente diferente.

presente Lenin cuando dice que la tarea del Partido consiste en vigilar atentamente los procesos y prevenir toda posibilidad de otro desarrollo que el determinado por la naturaleza del régimen, basado en la colaboración, en la alianza de las clases y no en su hostilidad y escisión.

En virtud de las circunstancias de su tiempo, Lenin analizaba las contradicciones no antagónicas principalmente y sobre todo en el problema que entonces se hallaba situado en el centro de la atención del Partido: el problema de las relaciones entre los obreros y los campesinos. Naturalmente, esta contradicción concreta tiene sus propias particularidades a diferencia de las demás contradicciones concretas no antagónicas. Como ya hemos expresado, cuando enumeraba cinco nuevas formas de la lucha de clases, Lenin llamaba también lucha a la elaboración de la disciplina socialista del trabajo. Esta forma de lucha se basa también en la contradicción, es una manifestación de la contradicción entre la vieja actitud hacia el trabajo, conformada por siglos de dominio de una sociedad fundada en la explotación, y la nueva situación social de los hombres que les inculca una nueva actitud hacia el trabajo, una nueva disciplina social. Como lo ha demostrado la experiencia de la edificación del socialismo, y hoy del comunismo en la URSS, esta contradicción es una de las esenciales en las nuevas condiciones del desarrollo. Esta contradicción es más amplia que la que hemos examinado antes, porque abarca no sólo las relaciones entre los obreros y las capas pequeñoburguesas, sino también los procesos que tienen lugar en el seno de la propia clase obrera, en toda la sociedad y en todas sus capas sociales.

Como es sabido, Lenin atribuía inmensa importancia a este aspecto de la edificación comunista. Consideraba que el proceso de elaboración de la nueva disciplina de trabajo era una labor muchas veces más difícil, esencial, profunda y decisiva que el derrocamiento del poder de la burguesía, pues, como decía, es una lucha del hombre consigo mismo, una lucha que debe conducir a la victoria "sobre nuestra propia inercia, sobre la indisciplina, sobre el egoísmo pequeñoburgués, sobre todos esos hábitos que el maldito régimen capitalista ha dejado en herencia al obrero y al campesino" ("Obras", t. XXIX, p. 379).

Naturalmente esta contradicción concreta, también no antagónica, se distingue de las contradicciones entre la clase obrera y el campesinado. Las contradicciones no antagónicas son extraordinariamente variadas y multifacéticas. Pero por numerosos que sean los matices concretos de esas contradicciones, les son inherentes algunos rasgos comunes y todas ellas son manifestaciones de esos rasgos comunes. Por ello, el análisis de las contradicciones no antagónicas que ofrecía Lenin en el problema referente a la clase obrera y el campesinado, capta y refleja plenamente la esencia común de todas las contradicciones no antagónicas siempre que se recuerde que esta esencia se manifiesta a su manera en cada contradicción no antagónica singular y concreta.

Su esencia fundamental, según se deduce del enfoque leni-

nista de ellas, se expresa en que: 1) aquí estamos ante la unión tanto de los intereses comunes como de las contradicciones; éstas descansan sobre una base que excluye objetivamente la necesidad de transformación en contrarios polares hostiles; 2) la tendencia del movimiento de las contradicciones conduce a la aproximación de las fuerzas, clases, grupos, etc. que las representan, al incremento y consolidación del momento de unidad entre esas fuerzas; 3) esas contradicciones se resuelven no mediante una encarnizada lucha de clases, sino mediante una lucha de un "género especial" (la reestructuración de las bases de la vida económica, la dirección, la influencia moral, la crítica y la autocrítica y, si es necesario, los elementos de represión, de coerción); y, finalmente 4) en el movimiento y solución de estas contradicciones, un grande y creciente papel lo desempeña la actividad consciente del hombre, que por primera vez en la historia de la sociedad humana, puede controlar sus propias relaciones.

2. La "unidad de voluntad" de la sociedad y su significación para la solución de las contradicciones. Una nueva variante de la "teoría del equilibrio"

Como hemos visto, una de las más importante particularidades del tipo de contradicciones que se afirma en la vida después de la victoria del socialismo reside en que su movimiento y solución no conducen a la escisión de la sociedad en fuerzas hostiles, como ocurre sobre la base de las contradicciones antagónicas, sino al acercamiento de las clases, de las capas sociales, y a que, por su nueva estructura social, la sociedad sea cada vez más homogénea y unida. En la ciencia de la sociedad, como reflejo de esos procesos objetivos, surge una categoría nueva, no conocida antes: la categoría de *unidad social.*

Lenin se refiere reiteradamente a la importancia de esta unidad —la unidad de voluntad, la unidad de acción, la unidad de aspiraciones—, para el desarrollo de la sociedad socialista. Al margen de la unidad de voluntad, que consideraba un rasgo característico de un estado que se halla bajo la dirección de la clase obrera, es imposible construir el socialismo, es imposible la transformación del socialismo en comunismo. "Una voluntad única —decía Lenin— no puede ser una simple frase o un símbolo. Exigimos que se manifieste en la práctica" ("Obras", t. XXX, p. 476). Pero al mismo tiempo subrayaba que esa unidad se logra a través de un complicado camino y no cae del cielo en forma ya preparada. En las diversas etapas se manifiesta de modo distinto. Durante la guerra, señalaba Lenin, la unidad de voluntad se expresaba en el hecho de que si alguien ponía sus intereses personales por encima de los intereses sociales se le obligaba, y a menudo por la fuerza, a tomarlos en consideración y a subordinarse a los intereses generales, porque de otro modo habría sido imposible triunfar. Esa coerción, incluso con respecto al sector atra-

sado del proletariado, era justificada en algunos tiempos, según se expresa Lenin, "por la conciencia moral de la clase obrera que debía marchar a la victoria" ("Obras", t. XXX, p. 476).

Con el tránsito a la actividad pacífica creadora, la unidad de voluntad se torna un problema más complejo y difícil. "Ahora —decía Lenin en 1920— la tarea consiste en hacer el intento de aplicar esa unidad de voluntad a la industria y a la agricultura. Tenemos un territorio de miles de verstas y una inmensa cantidad de fábricas. Comprenderán que aquí no podremos realizar esto sólo por la violencia; comprenderán qué gigantesca tarea tenemos planteada, y qué significa esta unidad de voluntad" ("Obras", t. XXX, p. 476).

Lenin desarrolla en ese período el problema de la "unidad de voluntad" en relación con el problema concreto del principio unipersonal, de la legitimidad y necesidad de la dirección unipersonal en las fábricas y empresas, de la dirección centralizada de toda la economía. Esto estaba dirigido contra quienes suponían que el principio "unipersonal" contradice al socialismo, la democracia socialista. Pero al plantear este problema particular, concreto, Lenin lo elevaba al nivel del problema, de principio y decisivo para el socialismo, de la unidad de la sociedad, de la unidad de todas sus fuerzas, de la unidad económica, política y moral. El socialismo significa esa unidad, y en ella veía Lenin su grandiosa e insuperable fuerza. Cuando decía que la unidad de voluntad no es un símbolo, una frase ni una consigna, se refería a que esa unidad tiene sus fundamentos *objetivos* en la economía, la política y la moral de la sociedad erigida sobre bases socialistas. "Esta compleja voluntad —afirmaba— se forja por la vía soviética" ("Obras", t. XXX, p. 477).

La unidad de voluntad es más vasta: la unidad social de la sociedad que se expresa en ella, la unidad de sus intereses tiene sus raíces objetivas en la propia economía, en las condiciones económicas de la vida de la sociedad contemporánea. El problema no reside en absoluto, como piensan algunos adversarios del marxismo, a los cuales nos referiremos más adelante, en que esa unidad es impuesta artificialmente a la sociedad por una concepción o teoría arbitraria. En realidad, *el carácter social de la producción exige esta unidad* y al margen de ella la sociedad no puede funcionar normalmente.

El carácter social de la producción exige que la economía funcione como un organismo único, orientado por una sola voluntad; "toda gran industria maquinizada, o sea, precisamente, la fuente y el fundamento material, productivo del socialismo, exige —decía Lenin— una *unidad de voluntad incondicional* y rigurosa que dirija el trabajo común de centenares, millares y decenas de millares de personas. Tanto desde el punto de vista técnico como del económico e histórico, esta necesidad es evidente, y ha sido reconocida siempre por todos los que han pensado en el socialismo como una de sus condiciones..." ("Obras", t. XXX, p. 443).

Precisamente en virtud del carácter social de las fuerzas

productivas, éstas entran en contradicción con las relaciones de producción de la sociedad burguesa. Al resolver esta contradicción y crear relaciones de producción sobre la base de la propiedad social, la revolución socialista da con ello un paso decisivo hacia la liquidación de la división de la sociedad en clases, de la dispersión de fuerzas e intereses característica del régimen capitalista. La "unidad de voluntad" de la sociedad socialista es expresión de esa unidad económica y política creada por el socialismo.

La unidad de la sociedad socialista es el producto de la solución de una serie de contradicciones: entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre la clase obrera y el campesinado, entre la base económica y la superestructura, etc. La experiencia práctica de la edificación del socialismo en la URSS y en los países de democracia popular muestra que, paso a paso, se ha formado y forjado esa unidad. Cuando Lenin decía que la unidad de voluntad es forjada "por la vía soviética", se refería en particular al hecho de que la voluntad común en la solución del complejísimo problema de la transformación socialista se forjaba mediante su amplia discusión en los congresos de obreros y campesinos. "Veamos simplemente —decía—, el número de congresos: no ha habido ningún estado que en 100 años de democracia haya convocado tantos y precisamente ésta es la vía a través de la cual elaboramos las decisiones generales y forjamos una voluntad común" ("Obras", t. XXX, p. 477).

Pero en aquel entonces, no había unidad en el fundamento mismo de la sociedad soviética, ya que aún existían elementos capitalistas, existía la economía campesina con sus tendencias capitalistas, y sólo se habían dado los primeros pasos en la vía de liquidar las contradicciones entre los obreros y los campesinos. Todo el período siguiente fue el período de solución de estas contradicciones, de la total liquidación de las clases explotadoras, de la transformación socialista de la agricultura, del desarrollo de la disciplina socialista del trabajo. Así, a la par con la construcción del socialismo y sobre su base, surgió y actualmente se desarrolla la unidad social de la sociedad: la unidad económica, política y moral. Es éste un hecho de tanta importancia histórico-mundial que trastrueca las viejas ideas sobre la vida social. Sin tomar en consideración esta unidad, es imposible comprender nada en la sociedad soviética: su capacidad para resistir las más difíciles pruebas que jamás haya tenido que soportar una sociedad, los ritmos sin precedentes en el desarrollo de su economía y su cultura, los grandes descubrimientos técnicos y científicos realizados por ella, etc. La unidad de la sociedad se ha convertido en una grandiosa fuerza motriz del desarrollo. Ésta es la página nueva e inconcusa que la Revolución Socialista de Octubre ha inscripto en la historia de la humanidad.

Por lo visto, precisamente este hecho nuevo constituido por la unidad social de la sociedad socialista, la unidad y comunidad

de voluntad de todas las clases y grupos sociales, es lo que suscita un cúmulo de reproches por parte de los ideólogos y filósofos burgueses, y también de sus aliados del campo de los socialistas de derecha. El cerebro senil de la filosofía burguesa o próxima a la burguesa, no puede entender que la dialéctica objetiva del desarrollo es multifacética e inagotable en la creación de nuevas formas de vida y que las particularidades de sus manifestaciones cambian inevitablemente al cambiar el régimen social de la sociedad. Por ello se explica el fenómeno paradójico de que muchos adversarios del marxismo luchen hoy contra el comunismo bajo la bandera... de la dialéctica, de una dialéctica, naturalmente, aderezada al gusto del paladar burgués.

Si se generalizan las principales objeciones de los adversarios del comunismo acerca de este problema, se reducen a lo siguiente: La dialéctica, dicen, es la doctrina del desarrollo a través de las contradicciones y mediante el desarrollo de las contradicciones. Esto significa que el desarrollo es posible sólo donde existen contradicciones, donde no son eliminadas. Toda tendencia a suprimir las contradicciones conduce al estancamiento, al reposo muerto, donde ya no hay ni puede haber movimiento. Pero precisamente los comunistas, afirman, quieren acabar con las contradicciones que son propias de la sociedad. Pero aquí se pretende sustituir subrepticiamente las contradicciones de una sociedad "en general" por las contradicciones de un régimen concreto, es decir, del régimen burgués, que se procura presentar como "eternas" y "naturales". Si, por ejemplo, sólo existiera la burguesía sin su antípoda, el proletariado, dicen ellos, sería inconcebible la vida normal de la sociedad. Sólo un estado contradictorio tal en el que una clase se opone a otra, en el caso dado el proletariado se opone a la burguesía y viceversa, la burguesía al proletariado, únicamente esta contradicción dialéctica puede ser la condición y la fuente del desarrollo. El comunismo en cambio suprime las clases, desaparecen los partidos y demás fuerzas sociales opuestas, que combaten entre sí, y como consecuencia sobreviene el fin inevitable de la dialéctica y del desarrollo dialéctico. O bien la dialéctica o bien el comunismo, no hay tercera opción, es la conclusión a que llegan. Pero como no es posible liquidar la dialéctica, es evidente que hay una sola solución del mencionado conflicto: admitir la "ilegalidad" e "ilegitimidad" del comunismo que, según dicen, se encuentra en flagrante desacuerdo con la doctrina de la dialéctica acerca del carácter contradictorio del desarrollo.

Como vemos, nuestros adversarios enfilan sus dardos principales contra el momento de *unidad* de las fuerzas sociales de la sociedad socialista. Si es cierto que el socialismo, y en mayor medida aún el comunismo, tienden a la unidad universal, a la armonía de todos los aspectos de la vida de la sociedad y del individuo ¿qué queda entonces de la dialéctica con su doctrina de las contradicciones como fuerza motriz del desarrollo?

Esas mismas posiciones sostienen algunos ideólogos socialistas de derecha. Baste aducir el siguiente pasaje del ya mencionado

libro de Theimer "El marxismo": "Sólo allí —leemos—, donde existen muchos poderes sociales y se hallan en estado de equilibrio, puede reinar la libertad. Esta es la lección que arroja la experiencia actual frente a viejas concepciones (incluido el marxismo) que consideraban que *la unidad de la sociedad es la premisa de la verdadera libertad*" [8].

Como ya hemos expresado a este respecto, Theimer opone la "nueva dialéctica" a la dialéctica marxista. Las dialécticas, afirma, pueden ser diversas. La dialéctica es un "método elástico". "Marx —escribe— no expresó, como creía, la única dialéctica posible del desarrollo futuro, sino sólo una de las posibles. La historia ha dado la primacía a otra dialéctica". [9].

Lo que por dialéctica "elástica" predica el autor, ya lo hemos visto en parte, y ahora lo veremos con más claridad. Pero su sentido es evidente ya por el hecho de que Theimer exalta la "teoría evolucionista" de los fabianos, afirma que el actual desarrollo social confirma a Bernstein, etc.

La "nueva dialéctica" de los socialistas de derecha (el punto de vista de Theimer constituye sólo una de las manifestaciones de su concepción general), en esencia es sólo una variante de la muy vieja teoría del equilibrio. No es una casualidad que Theimer hable del "equilibrio" de los diferentes poderes sociales como condición de la "libertad" del hombre. El problema, naturalmente, no reside en una palabra que se dice descuidadamente, sino en la esencia de la teoría. Y su esencia es la siguiente: la "nueva dialéctica" expresa una cierta naturaleza eterna de la sociedad con sus contradicciones inmutables. Son las contradicciones entre los que dirigen y los dirigidos; la insuperable contradicción entre la ciudad y el campo; la inevitable división entre conservadores y librepensadores, entre jóvenes y viejos, etc. Por ello, la división de clases es inevitable. El poder político deriva a menudo de los intereses económicos. Pero con la misma frecuencia proviene de una cierta aspiración natural hacia el poder. Éste es una especie de "poder en sí": "Ningún orden económico —afirma Theimer— dará seguridades contra el afán de poder de algunos individuos" [10]. Y la actual organización de la sociedad se halla indisolublemente vinculada a la formación de una jerarquía administrativa y técnica. Sobre esta base surge inevitablemente el poder de los diferentes grupos.

¿Y qué resulta al fin de cuentas? Theimer responde: como las contradicciones entre las diferentes clases y grupos son imposibles de eliminar, el único antídoto puede consistir sólo en un balanceo de los poderes sociales, en un estado de equilibrio entre las distintas clases y grupos. La unidad social de la sociedad es imposible en principio, por cuanto las indicadas contradicciones no pueden ser eliminadas. Por ello, una sociedad sin clases, desde

(8) *W. Theimer*, "Der Marxismus", S. 101.
(9) *Ibid.*, S. 112.
(10) *Ibid.*, S. 100.

su punto de vista, es prácticamente imposible. Mucho "más deseable" es una sociedad en la que existan diferentes clases sociales capaces de equilibrarse entre sí y no permitir que una de ellas predomine sobre la otra.

He aquí, en pocas palabras, su credo social: "Aunque la sociedad sin clases es prácticamente imposible —escribe—, en verdad es indeseable. Una tal sociedad abrigaría en su seno la tendencia al totalitarismo. Es extraordinariamente deseable la existencia de múltiples grupos sociales que son la premisa para la democracia política... El socialismo europeo-occidental contemporáneo se va liberando lentamente de los ingenuos ideales de las anteriores doctrinas. Se preocupa porque se mantenga la clase de los campesinos y las capas medias así como diversos elementos de las demás clases tradicionales, cuyas particularidades originales quiere conservar en su sistema social. Lo antedicho cabe, al parecer, también a los empresarios capitalistas privados, siempre que no posean grandes empresas monopolistas de una industria clave; sin embargo, deben someterse a determinadas reglas económicas y sociales. En lugar de la sociedad de clases comenzará a surgir el cuadro abigarrado de una sociedad que no está exenta de contradicciones, pero que se compone justamente de todos los elementos trabajadores, que une la planificación a la libertad, una sociedad que debe dar a cada hombre el mínimum vital más elevado posible" (11).

Tal es la filosofía y el programa político de un socialista de derecha sin disfraz. Aquí ya no queda un ápice siquiera de socialismo y se proclama sin rodeos que es por principio imposible la existencia de una sociedad sin clases. La esencia idealista de esta filosofía aparece con evidencia tal que no tiene sentido el detenernos en este aspecto de la cita aducida. Todo el quid de la cuestión reside en saber desde el punto de vista de quién algo es "deseable" o "indeseable". Aquí se ha hecho desaparecer hasta las trazas de un análisis del curso objetivo del desarrollo de la sociedad. Y lo principal, lo que nos interesa en este caso, es la teoría del equilibrio que sirve como fundamento metodológico de toda la concepción, de todo el enfoque del problema. Desde el punto de vista de esta concepción, los contrarios, las fuerzas y tendencias sociales opuestas no pueden ser superadas, sino tan sólo equilibradas. Contrarios tales como las clases de la burguesía y el proletariado, la planificación y la "libertad" (es decir, el mercado capitalista privado, la anarquía de la producción), etc., "deben" existir pacíficamente uno al lado del otro, y mantenerse entre sí en estado de equilibrio. En la concepción desarrollada, no es obligatoria la exclusión recíproca, la negación mutua, la lucha entre ellos. O, como afirma otro socialista de derecha, pero esta vez austríaco, "en oposición al marxismo clásico yo creo que en la actual sociedad democrática pluriclasista es

(11) *W. Theimer,* "Der Marxismus", S. 101-102.

posible, más que en la vieja sociedad, la acción recíproca pacífica y fecunda entre las clases" [12].

No es preciso demostrar en especial que esta "nueva dialéctica" nada de común tiene con la auténticamente científica dialéctica marxista. Ésta niega categóricamente la posibilidad de un equilibrio prolongado entre contrarios que se niegan recíprocamente. Y esta tesis de la dialéctica se funda en la generalización del desarrollo multisecular de la sociedad humana. El equilibrio es sólo un momento, que inevitablemente es eliminado y superado por el desarrollo total, por la lucha de los contrarios. "Yo creo que es posible... la acción pacífica entre las clases" —declaran los representantes de la teoría examinada. Pero la "creencia" es un mal aliado de la ciencia si parte de lo "deseable" de tal o cual régimen. La posibilidad o imposibilidad —observaba Lenin— "es demostrable sólo prácticamente"[13]. Y la práctica de *todo* el desarrollo de la humanidad refuta rotundamente esta fábula dulzona y falsa acerca de semejante acción pacífica entre clases hostiles. ¿Acaso en la época de la sociedad esclavista existía un tal idilio pacífico entre los esclavos y los dueños de esclavos? ¿O quizás ese idilio se daba en la sociedad feudal y los terratenientes no oprimían a los campesinos, no los explotaban, sino que éstos permanecían pasivos, no se rebelaban contra los terratenientes, no sostenían la guerra contra ellos? En lo que se refiere a la sociedad capitalista, es bien sabido que desde el día de su aparición y durante el transcurso de toda su existencia, se ha visto sacudida por una encarnizada lucha entre las clases.

Es cierto que los ideólogos socialistas de derecha hacen la reserva de que no se refieren a la vieja sociedad burguesa, sino a la sociedad actual existente en los países capitalistas. ¿Pero es que acaso en esta sociedad no existen ya clases enemigas? ¿Acaso el proletariado así como los campesinos y las capas medias no luchan contra el gran capital monopolista, que se distingue del "viejo capital" sólo porque se ha hecho más expoliador y rapaz, se ha unido con el aparato de estado y lo utiliza para obtener ganancias aún mayores? No se había secado todavía la tinta con la que se había escrito las líneas acerca de la acción "pacífica" y "fecunda" entre la burguesía y el proletariado, cuando en Bélgica se desencadenó una poderosa huelga general dirigida contra los patronos y el estado que pretendían solucionar sus asuntos a expensas de los obreros. Pero éste es sólo uno entre la multitud de hechos bien conocidos probatorios de que la ley del desarrollo no es el equilibrio, el balanceo y la neutralización mutua de las fuerzas y tendencias sociales opuestas, sino la lucha entre ellas.

Cuando en su fantástica sociedad, Theimer, magnánimo, permite la existencia de la clase burguesa, cuyas particularidades originales quiere "conservar", no puede, naturalmente, dejar de comprender que los capitalistas no se proponen abandonar sus

(12) "Die Zukunft", 1960, Hf. 7, S. 220.
(13) "XI Recopilación leninista", p. 362.

designios de enriquecerse a expensas de los trabajadores (y hacemos abstracción de la verdad elemental de que la existencia de la burguesía es posible sólo gracias a la explotación del proletariado). ¿Con qué se propone someterlos en nombre del mantenimiento del equilibrio y balanceo entre las clases? Con la frase vacía e insustancial de que los capitalistas y demás clases explotadoras "tradicionales" "deben" someterse a "determinadas reglas económicas y sociales". Pero la subordinación o no subordinación se basan ante todo en ciertas premisas económicas y no en el "deber". Los obreros tampoco "deberían" someterse a los capitalistas, pero están obligados a hacerlo mientras la fuerza económica y política esté de parte de éstos, hasta tanto no se rebelen y los priven de esa fuerza. Por esta misma causa, ningún capitalista "debe" someterse ni se someterá a reglas de papel mientras tenga en sus manos la fuerza real, es decir, los medios de producción y, con ellos, el poder político.

El equilibrio entre las clases es una invención destinada a conservar el régimen burgués y a luchar contra el comunismo. Si el equilibrio de los contrarios fuera una ley no habría... historia de la humanidad, sería imposible el tránsito de la sociedad esclavista a la feudal, de la feudal a la capitalista y de ésta a la sociedad comunista. Pero si la humanidad se ha desarrollado y unas formas sociales han sido sustituidas por otras, esto se explica por la lucha de los contrarios, porque las clases oprimidas no se hallaban en "equilibrio" con las clases opresoras, sino que luchaban, actuaban contra ellas y derrocaban su poder.

¿Por qué, ni por un solo instante, Lenin admitía la idea del "equilibrio" entre las tendencias capitalistas privadas del campesinado y la tendencia socialista de la clase obrera después de que ésta ya había conquistado el poder, aunque estas clases no son enemigas entre sí, pues pertenecen a la categoría de clases trabajadoras? Pues porque estas tendencias contrarias no pueden coexistir eternamente, una de ellas debe vencer. La pequeña producción privada engendra el capitalismo, es la base económica para el desarrollo del capitalismo. Por ello, el "equilibrio" entre estas tendencias opuestas equivaldría a la restauración del capitalismo en la economía. O bien vencerá una tendencia, o bien la otra, no puede ser de otro modo: así planteaba Lenin el problema. Y esto correspondía a la auténtica dialéctica. Por causa de la "lucha de los contrarios", la sociedad se mueve con sujeción a leyes y necesariamente (y no porque alguien "deba" o "no deba" proceder de este u otro modo) hacia una situación en la que las clases desaparecerán por completo y surgirá una sociedad sin clases con una unidad social, con una unidad de voluntad de toda la sociedad, con una unidad de intereses y aspiraciones características de esta sociedad.

Al luchar bajo la apariencia de "dialéctica" contra esa unidad de la sociedad, los ideólogos burgueses y sus afines no hacen más que reflejar en su "nueva dialéctica" la situación de la sociedad capitalista en la que por necesidad, aquella unidad no existe.

En la sociedad burguesa no hay ni puede haber realmente unidad social de las clases, unidad de sus aspiraciones e intereses económicos, políticos y morales. Por ello, la sociedad en este caso está desgarrada por contradicciones profundas e irreconciliables y debe invertir una inmensa suma de energías y fuerzas a fin de que estas contradicciones no la conduzcan a la muerte. Un aparato especial, bajo la forma del estado burgués, está dedicado a sostener un "orden", que consiste en eternizar las contradicciones propias del capitalismo, en mantener el "statu quo", es decir, la dominación de la burguesía sobre el proletariado y todos los trabajadores.

Sin embargo, por tal medio es imposible "inmovilizar" las contradicciones; sólo puede prolongarse su existencia durante un cierto tiempo. Pero con tanta mayor fuerza, con tanto mayor empuje y agudeza se manifiestan esas contradicciones y exigen solución. La revolución socialista es precisamente el medio de resolverlas. Al liquidar la explotación de las clases explotadoras, esta revolución crea la premisa fundamental para una situación de la sociedad en la que ésta no será desgarrada por conflictos irreconciliables. En el curso de las transformaciones socialistas los límites entre las clases trabajadoras se van borrando gradualmente y pasando cada vez más a primer plano la *unidad* de sus intereses. El profundo sentido de esta unidad reside en que, luego de haber estado separados por los antagonismos que antes, en la sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre, los dividían insumiendo sus fuerzas y energías en disensiones y luchas internas, ahora los hombres pueden dedicar toda su atención a transformar las condiciones materiales y espirituales de su existencia. Esto era precisamente lo que pensaban los antiguos socialistas cuando afirmaban que en la sociedad futura el gobierno sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas. Pues cuando existen clases, el centro de gravedad en la vida social se traslada al gobierno sobre las personas: las clases explotadoras oprimen a las clases dependientes, subordinan su actividad a la satisfacción de sus intereses egoístas y, a su vez, las clases oprimidas organizan sus fuerzas para luchar contra los opresores. La existencia del estado es determinada precisamente por estas condiciones de la lucha de clases, por el dominio de una clase sobre otra. Es completamente natural que, cuando desaparezca la fuente de la división de la sociedad en clases hostiles, irá desapareciendo gradualmente también la necesidad del estado, es decir, de la fuerza cuya función consiste precisamente en administrar a los hombres; en el estado burgués esta administración tiene la forma de opresión de las clases explotadas por las clases dominantes; en la sociedad socialista asume preferentemente la forma de organización de la actividad de los hombres con el fin de realizar las transformaciones comunistas.

Cabe observar que también antes del socialismo, la unidad de las fuerzas sociales, la coincidencia de intereses, ha desempeñado y desempeña un papel positivo en el progreso social. Baste

recordar la unidad de todas las fuerzas antifeudales de la sociedad en los períodos de las revoluciones burguesas, la unidad de todas las clases y capas del país que sostienen una guerra justa, de liberación nacional, etc. Sin embargo, antes del socialismo, esa unidad, primero, actúa como un factor transitorio que subsiste hasta la solución de la tarea concreta dada y, segundo, esa unidad no es sólida en virtud de que abarca clases con intereses encontrados.

Bajo el socialismo, por el contrario, la unidad se convierte en un factor constantemente vigente y en desarrollo y su solidez está condicionada por el hecho de que se liquidan las clases explotadoras y las clases trabajadoras se van acercando y borrándose las fronteras entre ellas.

No obstante, la unidad de la sociedad socialista no significa la desaparición de las contradicciones como fuente del desarrollo, sobre lo que tanto ruido hacen los falsos partidarios de la dialéctica pertenecientes al campo burgués. Ante todo, como ya hemos dicho, esa unidad se logra como resultado de la superación de toda una serie de contradicciones propias del período de transición del capitalismo al socialismo. Y después que ha sido edificada la sociedad socialista, esta unidad no es una unidad muerta, petrificada, acabada, sino móvil y en desarrollo, en virtud de las diferencias y contradicciones que aún existen en la sociedad. Con el tránsito al comunismo, el desarrollo conducirá a una unidad aun más profunda y armónica de las fuerzas y tendencias de la sociedad humana. Pero también entonces regirán con pleno vigor las leyes dialécticas del desarrollo mediante el surgimiento y superación de las contradicciones.

Con el fin de desacreditar al comunismo los enemigos del marxismo pretenden adjudicarnos una concepción que presentaría la futura sociedad como un límite, alcanzado el cual ya no puede haber desarrollo alguno; en esta sociedad sobrevendría una concordancia absoluta de todos los aspectos y partes del organismo social que excluye la aparición de cualesquiera contradicciones, y en las opiniones de los hombres sobre los diversos problemas habría una unidad semejante a la que existe en un cementerio, donde ya no hay vida. No es preciso demostrar que semejante "comunismo" sólo puede existir en la mente de un pequeñoburgués asustado. Lenin indicaba que "la coincidencia total no existe ni siquiera en los fenómenos más elementales de la naturaleza, de la misma manera que no existe una coincidencia total entre el Volga después de la desembocadura del Kama y el Volga antes de su confluencia, o del mismo modo que no existe un parecido completo entre el niño y sus padres" ("Obras", t. XXI, p. 135). ¡Qué decir entonces de un fenómeno tan complejo como la sociedad futura! Es indudable que tendrá sus propias contradicciones y discordancias que serán superadas en el desarrollo, pues, como ya lo decía Marx, el comunismo no es un ideal muerto, una situación petrificada, sino un proceso real del movimiento, del desarrollo. Y éste es imposible sin contradicciones.

Una encallecida mente burguesa, que eleva a la categoría de absolutas las contradicciones de una sociedad basada en la explotación, no puede imaginar contradicciones que no estén fundadas en la opresión y la violencia, en rudos conflictos entre los hombres. Es incapaz de conjeturar la existencia de contradicciones particulares y específicas que surgen sobre un terreno nuevo, abonado por la revolución, sobre la base de la transformación planificada de la naturaleza y de la sociedad por hombres que ya no están separados por las profundas contradicciones de clase.

Aduciremos sólo uno o dos ejemplos. A los filósofos burgueses les place hablar de la libertad humana. Pero la verdadera libertad del hombre no se logra con parecidos razonamientos filosóficos, que, además, no hacen más que ocultar la falta real de libertad para millones de trabajadores en la sociedad capitalista. La revolución socialista no plantea el problema de la libertad del hombre de un modo verbal, sino real. Luego de haber eliminado las raíces de la explotación, aborda la solución de una de las más profundas contradicciones de la existencia humana consistente en que los hombres no pueden desarrollar libremente sus aptitudes físicas y espirituales, ya que invierten mucho tiempo en obtener sus medios de existencia. Es el problema de la duración de la jornada de trabajo. En la sociedad soviética ya se ha implantado en todas partes la jornada de 7 horas. Actualmente se está realizando planificadamente una labor que permitirá oportunamente pasar a la jornada de 6 y de 5 horas. Y ésta tampoco es el ideal. En perspectiva, a medida que se vayan cumpliendo exitosamente los planes de edificación del comunismo, se resolverá el problema de abreviar aun más la jornada de trabajo.

Es por completo evidente que el propio planteamiento del problema referente a esta contradicción y a su solución, puede surgir sólo en una sociedad donde ya no existen clases antagónicas, sino que reina la *unidad* de intereses económicos y políticos entre los hombres. Por consiguiente, el hecho de esta unidad no sólo no excluye la contradicción dada, así como otras semejantes, sino que, por el contrario, las pone al descubierto y, lo que es más importante, hace posible su solución. El surgimiento y la superación de esas contradicciones, específicas de las nuevas condiciones, sirve como un poderoso estímulo del desarrollo social y de la lucha por la auténtica libertad humana. Esas contradicciones son numerosas y no excluyen en absoluto la unidad creciente y progresiva de la sociedad humana, acerca de la cual insisten las teorías metafísicas de los filósofos burgueses. La dialéctica del desarrollo sobre la base del socialismo es tal, que cuanto más profunda y plena sea la indicada unidad, con tanta mayor audacia y decisión la sociedad aborda la solución de las contradicciones poniendo al descubierto posibilidades jamás vistas para el desarrollo de todos los aspectos de la vida humana.

Para el pensamiento petrificado de la filosofía burguesa, esto parece una paradoja, una "ilógica" coincidencia de contrarios, pero éstas son "paradojas" de la propia vida, y se las puede com-

prender situándose en el terreno de la lógica dialéctica y no de la lógica metafísica.

Esta "paradoja" puede demostrarse también con otro hecho: la lucha por someter la naturaleza al poder del hombre. Las relaciones entre la naturaleza y la sociedad es una relación recíproca contradictoria, una relación recíproca entre contrarios. La "lucha" entre ellas comenzó tan pronto como apareció el hombre que, con ayuda de los instrumentos de producción creados por él, ha sometido las fuerzas espontáneas de la naturaleza. Esta lucha se prolonga hasta el día de hoy, pero sobre una base incomparablemente más elevada. Ahora esta lucha entra en una nueva fase cualitativa en la que se plantea la tarea de superar las casualidades de la naturaleza y su influencia sobre el destino de los hombres. Así, por ejemplo, la sociedad no podrá alcanzar la plena abundancia de productos si no se emancipa del poder del clima, si no se libra de las sequías, si no escapa a una situación en la que la suerte de la próxima cosecha depende de que llueva o no oportunamente, etc., etc. La solución total de este secular problema la puede aportar sólo la sociedad comunista. Este ejemplo permite apreciar en particular qué papel tan poderoso desempeña la unidad social de la sociedad, no escindida ya en clases enemigas, pues para resolver este problema se requiere que la sociedad concentre en sus manos todas las fuerzas económicas, que ningún interés propietarista privado obstruya el camino, es preciso un plan nacional, la realización, con claros objetivos y conforme a un plan, de gigantescas medidas en la escala de todo el país (y en el futuro, en la escala de conjuntos de países), etc.

En el curso de la construcción de la sociedad comunista éstas y otras tareas semejantes serán resueltas enteramente. Más concretamente sobre las contradicciones del tránsito del socialismo al comunismo se tratará en el último capítulo del libro.

Así, pues, una de las particularidades fundamentales de la dialéctica del socialismo consiste indudablemente en que en las nuevas condiciones históricas las contradicciones actúan sobre la base de la unidad, que se desarrolla y se hace cada vez más firme, de una sociedad libre de las relaciones de explotación. Esta unidad se convierte en una poderosa fuerza motriz del desarrollo, en un importantísimo factor que condiciona el desarrollo rápido y multilateral de las fuerzas materiales e intelectuales de la humanidad. Pero esta unidad de los intereses económicos, políticos y morales de la sociedad no elimina las contradicciones del desarrollo, no anula la acción de la ley del desarrollo mediante la aparición y superación de las contradicciones. El quid de la cuestión reside sólo en que a medida que crecen y se desarrollan las relaciones sociales entre los hombres, esas contradicciones dejan de ser expresión de la división de la sociedad en clases opuestas, del divorcio y separación de los diversos aspectos y aptitudes del hombre mismo (por ejemplo, las fuerzas y aptitudes físicas y espirituales de los hombres, sus intereses personales y sociales, etc.). Por ello sería caer en un dogmatismo extremo afirmar que las con-

tradicciones propias de la vieja sociedad son las únicas contradicciones posibles y "naturales" de todo desarrollo social y, sobre este fundamento, identificarlas con la dialéctica en general, es decir, proclamar como universal a este caso particular. No, la dialéctica no desaparece con el surgimiento del socialismo, sino que, conforme a leyes, adquiere formas nuevas y específicas de manifestación.

3. El "mecanismo" del desarrollo y el papel de la crítica y la autocrítica bajo el socialismo. La creciente responsabilidad del hombre

Uno de los motivos que explican la actitud tan impaciente de los adversarios del comunismo hacia el momento de la unidad social de la sociedad, consiste en que, según ellos, cuando esa unidad se estableciera no habría fuerzas capaces de controlar el desarrollo y que se opusieran a las tendencias o acciones indeseables de tales o cuales grupos de hombres, etc. Otra cosa, dicen, ocurre en una sociedad de "democracia pluralista". Aquí existen fuerzas diversas y pueden controlarse entre sí. "En la sociedad —leemos en la revista "Die Zukunft"— debe existir una «tensión» recíproca entre las diferentes fuerzas y un equilibrio entre ellas. De otro modo, una fuerza somete a la otra". Y luego: "En una sociedad pluralista la libertad de cada individuo y la libertad de todos descansa en las complejas relaciones entre los intereses e ideologías coincidentes y contrapuestos de las diferentes clases sociales que se controlan y equilibran entre sí. Ninguna de ellas abriga la esperanza de eliminar totalmente a la otra. Nadie tiene esa intención" (14).

Así se pintan las "bellezas" de la democracia burguesa, a la que hasta un abierto representante del capitalismo ha calificado de "dictadura invisible" de la burguesía. Esa facultad de una fuerza para "controlar" a otra, de la que se habla en la cita aducida, es un cuento para párvulos. Las clases oprimidas pueden controlar a las clases dominantes sólo por un medio: mediante la lucha, una lucha que se presenta en múltiples formas, desde la huelga hasta —si es necesario— la lucha con las armas en la mano. Pero ninguna forma de semejante "control" puede establecer un "equilibrio" entre las clases enemigas. Mientras el poder se encuentre en manos de la burguesía y este poder se apoye en el dominio económico, el "equilibrio" expresa siempre los intereses de una parte de la sociedad "pluralista": la burguesía.

Naturalmente, la burguesía no tiene la "intención" de eliminar la fuerza que se le opone, el proletariado, pues sin éste no podría existir. Accede generosamente a su existencia porque es la condición de la suya propia. Pero el proletariado, sin duda,

(14) "Die Zukunft", 1960, Hf. 7, S. 221.

tiene el propósito de eliminar a la burguesía, porque sólo esa eliminación es la condición y premisa de su verdadera libertad.

En pocas palabras, los ideólogos burgueses y sus afines, no son capaces de traspasar los límites de la sociedad antagónica ni imaginan otras formas de "control" que las que caracterizan la sociedad capitalista. En cuanto a sus clamores acerca del "totalitarismo" que derivaría de la unidad de la sociedad, o bien encubren la esencia real, burguesa, de sus teorías o, en el mejor de los casos, se basan en malentendidos. El concepto de "totalitarismo", si por esta palabra se entiende la totalidad, por sí mismo no expresa nada y no tiene relación alguna con el problema de la unidad social de la sociedad socialista. El estado fascista es un estado totalitario, pero en él no hay ni puede haber, ninguna unidad o comunidad entre las clases. En la Alemania fascista, por ejemplo, no sólo no había ni la menor traza de semejante unidad, sino que, por el contrario, era la forma más cruel y acabada de la dictadura del capital monopolista. La "totalidad", el "totalitarismo" de este estado se basa en la feroz represión por la burguesía, y por sus capas más reaccionarias, del proletariado, de los trabajadores, de todo lo progresista, de todo pensamiento libre en el país, se basa en el terror más sangriento.

Incluir, como a menudo está de moda en la literatura burguesa y socialista de derecha, el estado socialista entre los estados totalitarios es un engaño destinado a pescar almas cándidas. La unidad y comunidad social del estado socialista es el resultado de la liquidación de las clases explotadoras y de las contradicciones antagónicas; expresan el dominio de la propiedad social sobre los medios de producción. La unidad de la clase obrera, del campesinado y los intelectuales no se logra por la fuerza (semejante unidad social jamás ha existido ni existirá), sino por la comunidad de sus intereses reales, por la comunidad de tareas y objetivos. Y una sociedad basada en tal unidad no necesita ninguna "tensión" entre "los intereses e ideologías coincidentes y contrapuestos". Aduciremos un ejemplo.

En la sociedad burguesa hay fuerzas poderosas que, movidas por sus intereses, procuran desencadenar una nueva guerra. En los estados socialistas tales fuerzas no existen. Si en todas partes hubiera estados socialistas, el peligro de una nueva guerra sería completamente irreal; la propia palabra guerra habría sido entregada para siempre a los archivos. Por ello se explica que en las condiciones del régimen burgués debe haber realmente (y hay, encarnada en el proletariado y en las demás capas progresistas) una fuerza y una ideología contrapuesta, que lucha contra la guerra, mientras que en el estado socialista como consecuencia de la circunstancia indicada, no hay necesidad alguna de esa fuerza. Por el contrario, los estados socialistas y todo el sistema socialista mundial son en el mundo actual un poderoso factor contra la guerra.

Por ello se explica también que la existencia del Partido Co-

munista como partido único, no necesite "contraprueba", es decir, que haya otro partido que actúe contra él. Con su actividad y su ideología el Partido Comunista expresa y cimienta la unidad político-moral de la sociedad, la unidad y amistad entre los pueblos.

¿Significa esto, sin embargo, que el mecanismo de la sociedad socialista no necesite y no conozca una fuerza que actúe como fuerza de control, que se oponga a todo elemento de conservadurismo, de estancamiento, de autocomplacencia, a toda tendencia que amenace el progreso? No, no quiere decir eso. Esta fuerza es necesaria y existe, constituye y debe constituir un factor constantemente en acción, de la sociedad socialista. Una de esas importantes fuerzas está constituida por la crítica y la autocrítica. Lenin atribuía una importancia excepcional a esta fuerza y con toda su actividad, con cada intervención daba un ejemplo de su utilización. La crítica y la autocrítica son sin duda la fuerza que mantiene en "tensión" a la sociedad socialista, pero se trata de una "tensión" absolutamente distinta de aquella de que hablan los defensores del régimen antagónico.

Cuando se refieren a la unidad social en la sociedad socialista y a su significación para el desarrollo, los marxistas no se proponen ni por asomo idealizar lo que se ha logrado, y negar la necesidad de la lucha en esta sociedad, de una lucha peculiar, de un "género especial", según se expresaba Lenin. Esta lucha es necesaria ante todo, como ya hemos dicho, en virtud de que es inevitable la aparición de contradicciones entre lo que caduca y lo que nace en todas las esferas de la vida: la economía, la cultura, la vida diaria, etc. El desarrollo engendra objetivamente las contradicciones; entre ellas se sostiene una lucha y esa lucha culmina con la superación de las contradicciones (a este problema nos referiremos posteriormente en conexión con el problema referente al carácter absoluto de la lucha de los contrarios).

Pero la "lucha de los contrarios" en la sociedad socialista tiene raíces también en otro plano que convencionalmente puede ser llamado plano *"subjetivo"*. Con esta palabra no queremos decir que como consecuencia de su "subjetividad" este plano o esta esfera de lucha no sea objetivamente necesario. No, también a este respecto la "lucha de los contrarios" es un acompañante siempre activo de la sociedad socialista en la que se ha alcanzado y se desarrolla, consolida y progresa la unidad social. Más aun; la crítica y la autocrítica como forma particular de esa lucha de los contrarios son la expresión y el origen de esa unidad, pues las formas de lucha que son propias de una sociedad antagónica aquí son ya inaplicables y pierden todo fundamento.

Para comprender el lugar y la significación de la crítica y la autocrítica en el mecanismo de la sociedad socialista, hay que tomar en consideración en todas sus proporciones el papel siempre creciente que después de la revolución proletaria comienzan a desempeñar los hombres y las masas en el desarrollo social. El papel del sujeto, de las fuerzas subjetivas de la historia en los

nuevos tiempos aumenta en extraordinaria medida. Se ponen en movimiento millones y decenas de millones de personas, porque la edificación de la sociedad socialista y luego del comunismo cambia, modifica el ser y la conciencia de *todos* los hombres. El hombre se convierte en el creador consciente de las nuevas relaciones sociales. Los hombres, naturalmente, siempre han sido el sujeto del desarrollo histórico, pero en su inmensa mayoría han hecho la historia de modo inconsciente, espontáneo, en la base de su actividad se hallaban las fuerzas ciegas del desarrollo objetivo que los obligaban a cumplir determinados actos. Sólo en los breves momentos de los virajes y cambios revolucionarios, que habían madurado en el proceso de acumulación de las contradicciones, los hombres tomaban conciencia de las tareas planteadas ante ellos y destruían el viejo orden caduco, desbrozando el terreno para el nuevo régimen.

La nueva situación, surgida después del derrocamiento del capitalismo —la última forma de la sociedad antagónica— no consiste en que los actos de los hombres dejen de ser determinados, en última instancia, por la necesidad objetiva, por las leyes objetivas del desarrollo. Estas leyes rigen siempre, por más que se indignen a este propósito todos los idealistas subjetivos que en ello ven una humillación del género humano. La humillación verdadera, no supuesta, del hombre, no reside en que, conociendo las leyes objetivas de la vida social, él concierte con ellas su actividad, sino en una postración ante las fuerzas espontáneas, ciegas, que se pretende presentar como auténtica "libertad" humana. La tendencia fundamental del desarrollo social y, por consiguiente, de los actos de los hombres bajo el socialismo, como antes, es determinada por las leyes objetivas de la historia. Pero a diferencia de las épocas anteriores, en virtud de que el movimiento de la sociedad se realiza no ya como resultado del juego de las fuerzas ciegas y espontáneas como ocurre bajo el capitalismo, sino como resultado de la actividad consciente y planificada de los hombres, esta última, es decir, la actividad *consciente* de los hombres, se convierte en una *necesidad objetiva*. La naturaleza de la ciencia social es tal que exige la organización y la *dirección racional* de todo el desarrollo económico. Anteriormente existía la contradicción que señalaban Marx y Engels, la contradicción entre la organización racional dentro de la empresa aislada y el dominio de la espontaneidad en la economía tomada en su conjunto. El socialismo elimina esta contradicción mediante la organización racional y la supresión de la espontaneidad en la economía nacional en su conjunto. La planificación se convierte en un factor fundamental del desarrollo. Y esto significa que ahora el desarrollo puede producirse sólo de tal modo que los hombres realizan conscientemente las exigencias de las leyes objetivas, orientan y dirigen conscientemente todo el movimiento de la sociedad. En este hecho se manifiesta precisamente el papel nuevo y ex-

traordinariamente acrecentado del hombre, de las fuerzas subjetivas de la historia en la vida de la sociedad, su responsabilidad por el desarrollo.

En su tiempo, Marx formuló la ley según la cual al crecer el volumen de las tareas históricas, aumenta el número de participantes del movimiento histórico. Se puede decir que esta ley es acompañada por otra ley objetiva: *con el incremento del número de participantes del movimiento crece el principio consciente en el desarrollo social, la intervención consciente de los hombres en el curso de la historia, aumenta la responsabilidad del hombre por los destinos de la sociedad.* Esto corresponde no sólo a la sociedad socialista, lo que de por sí se comprende, sino incluso a la actual sociedad capitalista donde las codiciosas y peligrosas tendencias de los grupos monopolistas, que disponen de armas nucleares, son una amenaza para el futuro de la humanidad. Mientras que antes, por ejemplo, la guerra era preparada en secreto y caía sobre las masas populares como una calamidad elemental, hoy los hombres tienen conciencia del peligro de una nueva guerra y luchan contra él. Ésta es sólo una de las manifestaciones de la acción de la ley del incremento del principio consciente en la vida de la sociedad contemporánea.

En tanto, por monstruoso que sea, los idealistas de todo tipo que hoy se presentan bajo numerosas y variadas denominaciones, siguen acusando a los marxistas de fatalismo, de menospreciar el papel del hombre y otras solemnes tonterías. La historia ha jugado una mala pasada a los idealistas. Siempre y en todos los tiempos han montado, bravíos, su caballito de batalla y exigido el reconocimiento del "libre albedrío" del hombre, coqueteando de todas las maneras con concepciones que elevarían al hombre, a la conciencia y a la voluntad humanas al más elevado sitial. Y hoy, cuando gracias a la transformación revolucionaria, socialista de la sociedad, el papel del hombre efectivamente se va haciendo inmenso, como nunca antes, cuando los hombres realizan conscientemente los procesos históricamente necesarios y los propios hombres trazan los planes del desarrollo para períodos prolongados y participan activamente en su ejecución, ellos, los idealistas, vociferan que los comunistas violentan la "añeja naturaleza" de la sociedad, infringen el "libre" juego de las fuerzas espontáneas, sustituyen la "libertad" por sus "planes quinquenales", etc. Pero de tal modo, ellos, en su mayoría, lo único que hacen es traicionar la naturaleza social de su concepción de la libertad de la voluntad humana. Esta "libertad" huele intensamente a espíritu burgués, a espíritu de defensa, cueste lo que cueste, del régimen capitalista.

Al multiplicar en inmensa proporción ese papel del hombre, el papel de la acción consciente, volitiva, de los hombres (precisamente por esta razón Lenin daba tanta importancia a la "voluntad única" en la sociedad socialista), el socialismo eleva al mismo tiempo la *responsabilidad* de ellos ante la sociedad, po-

niéndo en dependencia de su conducta, de sus actos, de sus afanes y acciones, el curso del todo, es decir, el desarrollo de la sociedad. Nunca antes la responsabilidad del hombre por los destinos de la sociedad ha sido tan elevada como en el socialismo. Y esto es natural. Si no existe la propiedad privada sobre los medios de producción y ellos pertenecen a la sociedad, si los planes de desarrollo son trazados y ejecutados en interés de la sociedad, de la actividad de cada individuo, el éxito de toda empresa depende de su conciencia, voluntad y deseo. Aquí existe una dependencia recíproca: el éxito del todo es la condición del desarrollo de cada hombre y la exitosa actividad de cada individuo da satisfacción a los intereses generales. Lenin gustaba repetir que bajo el socialismo los hombres abandonan la regla maldita que rige bajo el capitalismo: cada uno para sí, sustituyéndola por la de todos para uno y uno para todos.

Además, como bajo el socialismo el desarrollo se realiza planificada y racionalmente, éste depende considerablemente, de modo *determinante*, se puede decir, de la medida en que los hombres, y en primer lugar, los cuadros dirigentes, comprendan las necesidades del desarrollo, las reflejen en sus planes, organicen a las masas para la ejecución de las tareas ya maduras y descubran las vías y medios más eficaces para su solución. Y aquí la voluntad del hombre, su contextura ideológica, su disposición a hacerlo todo para alcanzar el objetivo, sus aptitudes organizativas, su honradez, la pureza moral y otras cualidades que reflejan el régimen socialista de vida, determinan las nueve décimas partes de todo el problema.

El marxismo, al que sus enemigos, por ignorancia o por premeditada calumnia, hacen el reproche de que rebaja el papel de la actividad del hombre, dista, como el cielo de la tierra, de menospreciar en lo más mínimo esa actividad en general, y en las condiciones del socialismo en particular. A veces, lamentablemente, los propios propagandistas marxistas simplifican el cuadro del desarrollo reduciendo la actividad consciente de los hombres bajo el socialismo al "reflejo" de las leyes objetivas y a la ejecución de las exigencias de esas leyes [15]. En general esto es cierto, pero empobrece demasiado el proceso, complejo e inmensamente difícil, de la edificación de la nueva sociedad. Naturalmente, para actuar con éxito, los hombres en sus actos tienen que reflejar correctamente las leyes objetivas del desarrollo. El conocimiento, el reflejo mismo de esas leyes es un proceso extraordinariamente complejo y en modo alguno un acto único, sino un largo camino que tiene sus fases y etapas de aproximación, de "aprehensión" de

(15) En gran medida se hacía esto bajo la influencia del trabajo de Stalin "Problemas económicos del socialismo en la URSS" en el que se subrayaba de modo unilateral la necesidad de cumplir las exigencias de las leyes objetivas y se ignoraba la peculiaridad de su acción bajo el socialismo consistente en el incremento del papel del sujeto, de los hombres, en la realización de las leyes del desarrollo social.

esas leyes, de su verificación en la experiencia del trabajo cotidiano, de comprobación del conocimiento adquirido, en el gigantesco laboratorio "experimental" de la práctica socialista con todas las consecuencias que de aquí derivan, es decir, el desechamiento de los elementos de una concepción errónea, el afinamiento y profundización de sus conocimientos, la acumulación de elementos del "conocimiento absoluto", etc.

Pero el solo conocimiento de las leyes no basta para asegurar un desarrollo exitoso. Se requiere una gigantesca labor de organización, que repetimos, no es un camino recto y fácil, sino que va obligatoriamente acompañado de búsquedas de las formas más perfectas de organización, de la elección, entre las muchas posibles, de las formas más convenientes y adecuadas a las condiciones objetivas, y de la experimentación en el sentido más profundo y amplio de esta palabra.

Recordaremos a este respecto las notables palabras de Lenin acerca de cuán complejo es este proceso y cuánta paciencia y perseverancia es preciso tener para alcanzar el objetivo deseado. Lenin comparaba la obra de edificar la nueva sociedad, que transita caminos jamás vistos ni recorridos por nadie, con la labor del sabio. Esta comparación es extraordinariamente afortunada, porque muestra que así como el sabio, guiándose por la razón y la experiencia, descubre los secretos de la naturaleza, el socialismo se construye de un modo igualmente consciente. Del mismo modo que el sabio experimenta decenas y centenares de métodos y procedimientos antes de encontrar los necesarios y conducentes al éxito, en la obra de construir una nueva sociedad, las formas y métodos necesarios se alcanzan como resultado de una gigantesca labor teórica y práctica. Si un sabio, decía Lenin, ha tenido la paciencia de ensayar 605 fórmulas antes de lograr la 606, que satisface las exigencias requeridas, "quienes se proponen resolver el problema más difícil de vencer al capitalismo, deben tener la perseverancia de ensayar cientos y miles de nuevos procedimientos, métodos y medios de lucha para determinar los más convenientes" ("Obras", t. XXIX, p. 393).

Esto era lo que Lenin decía con respecto a los "sábados comunistas", a la forma, al método para lograr la nueva disciplina del trabajo que había surgido ya en los primeros años del poder soviético. Afirmaba que ésta era sólo una de las formas posibles, uno de los gérmenes de la nueva actitud hacia el trabajo y que no cabía pensar que precisamente los sábados comunistas llegarían a desempeñar un papel especial. "No se trata de eso —decía Lenin— se trata de que es preciso fomentar el desarrollo de todos los brotes de lo nuevo, entre los cuales la vida seleccionará los más viables" ("Obras", t. XXIX, pp. 392-393).

Lenin veía la grandiosa significación de estos "sábados" en que eran la obra de la razón y los afanes de los propios obreros, su creación consciente. En ellos, se reflejaba, como el sol en una

gota de agua, el mundo nuevo con sus leyes especiales de desarrollo, en el que la vida llega a ser la obra consciente del pensamiento y la mano del hombre.

Así, pues, el socialismo saca a la humanidad de una condición semianimal en la que la sociedad y los hombres están sometidos al juego de fuerzas espontáneas, incontroladas por ellos, haciéndolos, por primera vez en la historia, creadores conscientes de sus propias relaciones sociales; pero esto tiene la importante consecuencia de que desde ahora, el propio desarrollo de la sociedad, en una medida que no admite comparación con el pasado, se pone en dependencia del hombre, del nivel de su conciencia, de la comprensión de sus responsabilidades ante la sociedad, de sus cualidades morales, etc. Lo que en la sociedad capitalista se cumple (por ejemplo, en el desarrollo de la economía) mediante el espontáneo mecanismo del mercado, a través del juego de fuerzas ciegas, al precio de inmensas destrucciones y de increíbles conmociones (guerras, crisis económicas) que cobran un enorme número de víctimas sobre todo de las masas trabajadoras, en la sociedad socialista se realiza mediante la actividad consciente de los hombres, pero ahora bajo su propio control.

Todo esto nos explica el lugar y el papel de la crítica y la autocrítica en la sociedad socialista. Los hombres no nacen y aparecen no se sabe de dónde como socialistas "acabados", con las correspondientes cualidades socialistas. Lenin señala reiteradas veces que la nueva sociedad comienza a ser construida por hombres que han vivido bajo el capitalismo, que estampa en ellos los rasgos del egoísmo, del individualismo, de una moral antisocial. Los hombres nuevos, con rasgos que corresponden al régimen socialista de vida, se forman y forjan en el fuego de la lucha contra la vieja sociedad basada en la explotación del hombre por el hombre, en el trabajo colectivo cotidiano, en el proceso de su incorporación a la actividad política que va transformando gradualmente lo más hondo de la psicología humana. Esos hombres nuevos se han convertido en un hecho real de nuestra sociedad. Al mismo tiempo no tiene nada de sorprendente que bajo el socialismo, que sólo representa la primera fase, la fase inferior de la sociedad comunista, la vieja psicología del hombre aún se manifiesta, y subsisten elementos atrasados para quienes sus intereses personales están por encima de los sociales y que tienen, por inercia, la misma actitud hacia el trabajo que antes, sin comprender la importancia fundamental de la propiedad social para el desarrollo de la riqueza material y espiritual de la sociedad en su conjunto y, por consiguiente, de cada individuo.

La superación de éstas y otras cualidades morales semejantes se produce en la lucha y sólo en la lucha.

Además, en virtud de que el desarrollo de la sociedad es gobernado por la voluntad consciente de los hombres, adquiere gran importancia en la fase del socialismo la dirección de todos los

procesos de la vida económica, política y cultural. Como lo demuestra la experiencia de nuestro país, así como la de los demás países que han emprendido el camino de la edificación de la nueva sociedad, el socialismo forma cuadros dirigentes que dominan el complejo y difícil arte de la administración, de una administración que no puede ser en modo alguno comparada a la existente bajo el capitalismo. Pues, bajo el socialismo, se trata de la administración de todo un complejo organismo social que no se basa en la propiedad privada, sino en una economía socializada que articula en una unidad, en un complejo único todos los procesos de la vida social.

Pero los dirigentes son hombres, y a los hombres les son inherentes sus propias cualidades individuales que, debido a la inmensa importancia de la dirección y de la administración conscientes, influyen inevitablemente en el curso del desarrollo de la sociedad. Si el dirigente es malo, no conoce su tarea, se aísla de las masas populares, no aprende de ellas y es incapaz de enseñarles, se ocasionará graves perjuicios al desarrollo social y se frenará su progreso.

Al subrayar el inmenso papel de los dirigentes en el desarrollo de la sociedad socialista, se han caracterizado del modo siguiente sus cualidades necesarias: "Hay que conocer el propio trabajo, conocer la teoría del Partido, conocer y comprender la línea del Partido, hay que saber las vías que debe seguir el pueblo a fin de cumplir las decisiones del Partido. En esto reside la sabiduría del dirigente". Si el dirigente no posee estas cualidades, el desarrollo es perturbado y sufre toda clase de interrupciones. Lamentablemente, entre los dirigentes hay también arribistas y burócratas que piensan ante todo en ascender en el servicio, en los puestos y recompensas e ignoran los intereses del pueblo y de la sociedad.

Es evidente que sin la lucha sistemática y diaria contra los elementos atrasados y pasivos, contra las personas que, pese a gozar de la elevada confianza del pueblo cumplen mal los deberes del dirigente, sin la lucha permanente por un alto nivel organizativo de los órganos partidarios, estatales y sociales, es imposible el normal funcionamiento de la sociedad socialista. De lo expuesto puede verse con qué fábulas se contentan los adversarios del socialismo cuando afirman que en la sociedad socialista desaparece toda lucha e infieren de aquí la conclusión acerca de la "muerte de la dialéctica". También la sociedad socialista necesita, para decirlo con sus palabras, la "tensión", pero acerca de esta sociedad no se puede pensar con las categorías del régimen burgués y suponer que la "tensión", es decir, la lucha, puede existir sólo bajo la forma de la escisión y el antagonismo de clase de fuerzas sociales enemigas. La sociedad socialista forja una fuerza nueva, una nueva arma de lucha, y esa fuerza, esa aguzada arma es la crítica y la autocrítica.

La importancia de esta arma era valorada plenamente por Lenin ya en los primeros años del Poder Soviético cuando afirmaba que "la aplicación de la crítica y su contenido son el verdadero trabajo de edificación" ("Obras", t. XXXI, p. 398). Cuando hablaba del contenido de la crítica, Lenin se refería a la crítica dirigida no a socavar la edificación del socialismo, sino a fortalecerla, y también a la crítica no sólo con las palabras, sino con hechos, con la actividad práctica. Indicaba que "en todos los dominios... aprendemos por medio de la autocrítica" ("Obras", t. XXVIII, p. 150), a trabajar con éxito, exigía de la prensa que señalara implacablemente los defectos, que revelara abiertamente los males de la vida económica y apelaba "a la opinión pública de los trabajadores para curar esos males" ("Obras", t. XXVII, p. 177).

El problema, sin embargo, no reside incluso en esa valoración que de la importancia de la crítica y la autocrítica ofreció Lenin, sino en su propia actitud hacia ellas, en cómo utilizaba audaz y resueltamente esta arma en la lucha contra todo lo que impedía el movimiento hacia adelante. Particular importancia concedía Lenin a la crítica "desde abajo", por parte de las amplias masas de trabajadoras, pues son las que perciben concretamente los defectos en razón de su diario contacto con ellos. Lenin exigía escuchar atentamente esa crítica y derivar de ella todas las conclusiones prácticas necesarias. En la crítica y la autocrítica veía la fuerza que no permite estancarse a la sociedad, enseña a los hombres a actuar con mayor audacia y forja en el hombre las mejores cualidades socialistas, etc.

El Partido Comunista ha aplicado y desarrollado las indicaciones de Lenin acerca del papel de la crítica y la autocrítica en el desarrollo de la sociedad después de la victoria sobre el capitalismo. Ha atribuido a la crítica y la autocrítica la significación de una de las principales *fuerzas motrices* del desarrollo basado en el socialismo. La experiencia de la edificación socialista ha confirmado enteramente ese papel. En esta experiencia han existido también elementos negativos que muestran que el debilitamiento del factor de la crítica y la autocrítica ocasiona graves perjuicios a la sociedad. Así, por ejemplo, la ausencia de una actitud crítica ante la situación de la agricultura, en los últimos años de la vida de Stalin, dio origen a la autocomplacencia, y esto había determinado un gran retraso de la producción agrícola. Y el propio culto a la personalidad era en gran medida un producto de este debilitamiento de la crítica y la autocrítica. Stalin hablaba bastante de la crítica y autocrítica como fuerza motriz, pero sus palabras divergían de los hechos. Los acontecimientos y consecuencias del período del culto a la personalidad muestran cuán peligroso y nocivo es para el desarrollo normal y natural de la sociedad socialista, el menor intento de sofocar la voz de la crítica y autocrítica, de limitar el control sobre la ac-

tividad de los hombres de abajo a arriba y particularmente el control por parte de las masas trabajadoras. Lenin manifestaba una preocupación extraordinaria por la buena marcha de una labor incesante e íntegra de los órganos de control de la sociedad soviética. La actividad de Stalin, sobre todo en los últimos años de su vida, se hallaba en pugna con la teoría y la práctica leninista en este dominio. En consonancia con las indicaciones de Lenin, el Partido ha adoptado una serie de medidas prácticas dirigidas a fortalecer el principio del control en el desarrollo de la sociedad soviética.

La crítica y la autocrítica como fuerza motriz del desarrollo, como forma de la lucha de los contrarios, es multifacética y se expresa en formas variadas. Señalemos sólo algunas de ellas. La forma más importante y eficaz de la crítica y autocrítica es, sin duda, la crítica mediante las obras, mediante el *buen ejemplo*, la crítica que, con modelos de la actividad práctica de vanguardia aventaja por mucho a las normas habituales e incita a marchar hacia adelante, establece nuevos límites, nuevas posibilidades de desarrollo. Lenin concedía excepcional importancia a esta forma de crítica y autocrítica en el desarrollo de la sociedad socialista,

"La fuerza del ejemplo, que no podía manifestarse en la sociedad capitalista —escribía en el esbozo del artículo "Las tareas inmediatas del Poder Soviético"—, adquiere inmensa significación en una sociedad que ha abolido la propiedad privada sobre las tierras y fábricas, no sólo porque aquí un buen ejemplo puede ser seguido, sino porque un excelente modelo de organización de la producción será acompañado inevitablemente con un alivio del trabajo y con el aumento del poder adquisitivo para quienes pusieron en práctica esa mejor organización" ("Obras", t. XXVII, p. 179).

Lenin consideraba que la emulación socialista era la expresión más brillante de la crítica por la "fuerza del ejemplo". En este nuevo fenómeno en el desarrollo de la sociedad, mostraba la gran diferencia existente entre las formas de la "lucha" bajo el capitalismo y bajo el socialismo. Comparando la competencia burguesa y la emulación socialista, calificaba a la primera de forma "feroz" y a la segunda, de forma "humana" (Ver "Obras", t. XXVII, p. 180). Estas dos formas son formas de la lucha de los contrarios, pero mientras que la competencia burguesa se halla basada en la enemistad entre los hombres, en el principio de quién derrotará a quién, de quién será capaz de llevarse el bocado más sabroso, de quién sabrá mejor estrujar el sudor de los explotados, la segunda en cambio se basa en la ayuda mutua entre camaradas, en que los elementos de vanguardia indican a los atrasados, con la fuerza del ejemplo, el camino que pueden y deben seguir, los elevan hasta su propio nivel. Lenin consideraba por eso que la emulación socialista en cuanto "forma humana" de la lucha por el progreso debe "constituir una de las tareas más im-

portantes y beneficiosas de la reorganización de la sociedad" ("Obras", t. XXVII, p. 180).

Como es sabido, la experiencia real de la construcción socialista en nuestro país (y hoy ya en otros países) ha confirmado por entero el papel que Lenin concedía a la emulación. En realidad se ha convertido en uno de los métodos fundamentales para la transformación revolucionaria de la sociedad y la educación de los trabajadores como constructores conscientes del comunismo. Los hechos son bien conocidos y no es preciso aducirlos. Para nuestros fines, lo más importante es poner al descubierto la esencia de la emulación socialista como forma de la lucha entre lo avanzado y lo atrasado, lo revolucionario y lo conservador, etc. Cuando el obrero o el koljosiano racionalizan su trabajo y obtienen índices más elevados, se trata de la expresión y encarnación prácticas de la autocrítica, estimulada por el afán consciente de ser útil a la sociedad (y naturalmente a sí mismo, ya que el interés material personal en el resultado de la producción conserva toda su significación bajo el socialismo). Pero esta autocrítica es al mismo tiempo crítica, pues supera las posibilidades antes existentes y que hasta ahora parecían ser las máximas, transforma esas posibilidades en atrasadas y caducas. Los ejemplos de una mayor productividad, de una nueva experiencia de vanguardia, comienzan a difundirse con gran rapidez. Aparecen miles y decenas de miles de imitadores que no se limitan a asimilar la nueva experiencia, sino que, a su vez, la multiplican y mejoran.

En el período actual, el período de la edificación del comunismo en la URSS, el Partido Comunista y el estado conceden importancia primordial a la vasta difusión de la experiencia económica de vanguardia. Se ha llamado figuradamente a los hombres que encabezan la experiencia de vanguardia "nuestro apoyo", "nuestros faros" en el movimiento hacia adelante, exigiendo de los dirigentes la difusión de su experiencia, pues sólo las masas deciden el éxito de toda causa.

Tal es el "mecanismo" del desarrollo bajo el socialismo y en estas nuevas formas de desarrollo se encarna la verdadera dialéctica, pero no una dialéctica en general, sino la dialéctica de la sociedad socialista. Este "mecanismo" también se basa en la lucha, pero no una lucha "en general", sino de un "género especial".

Toda la organización y estructura políticas de la sociedad socialista, el tipo nuevo, socialista de democracia constituyen una manifestación fundamental y esencial de la crítica y la autocrítica. Lenin veía el rasgo más importante de esta democracia en que, a diferencia de las formaciones anteriores en las que la sociedad era obra de centenares de hombres, y en el mejor de los casos de miles o decenas de miles, en la creación del comunismo pueden y deben participar decenas de millones (Ver "Obras", t. XXVIII, p. 404). Al tomar parte activa en la dirección del estado, estas masas están profundamente interesadas en que el aparato estatal funcione con los menores gastos, y que se vea exento de los ele-

mentos burocráticos, y del fárrago de trámites y demás "bellezas" propias del viejo aparato administrativo. La crítica por parte de las masas es la palanca principal para mejorar la labor de los órganos estatales. Sin esta crítica y, por consiguiente, sin la lucha contra sus defectos es imposible el funcionamiento normal del aparato estatal de abajo a arriba. Pero esta crítica se realiza no sólo "desde abajo", sino también desde arriba, por parte del Partido Comunista como vanguardia de los trabajadores y fuerza dirigente de la sociedad socialista.

Al Partido Comunista le corresponde un papel esencial en el desarrollo de la sociedad comunista. Este papel puede ser comparado figuradamente al de un catalizador que acelera el desarrollo y garantiza la realización exitosa de los procesos históricamente maduros. Nutriéndose de los elementos más conscientes de la sociedad socialista, el Partido tiene una actitud intransigente hacia los defectos y organiza a las masas para su superación. El propio Partido se construye y desarrolla sobre la base de la crítica y la autocrítica. En su tiempo, Lenin señalaba que la actitud de un partido hacia los defectos y errores "es uno de los criterios más importantes y seguros para juzgar de la seriedad de ese partido y del cumplimiento *efectivo* de sus deberes hacia su *clase* y hacia las *masas* trabajadoras. Reconocer abiertamente los errores, poner al descubierto sus causas, analizar la situación que los ha engendrado y discutir atentamente los medios de corregirlos: eso es lo que caracteriza a un partido serio; en eso consiste el cumplimiento de sus deberes; eso es educar e instruir a la *clase* y después a las *masas*" ("Obras", t. XXXI, p. 39).

Estas palabras permiten ver que la crítica y la autocrítica en manos del Partido no son sólo un instrumento para controlar y eliminar los defectos y errores, sino también un poderoso medio para educar a las masas, a los cuadros dirigentes, a cada miembro de la sociedad socialista.

La eficacia de este instrumento es verificada y comprobada en la lucha práctica por el socialismo y el comunismo.

¡¿Qué valor tienen entonces las divagaciones de nuestros adversarios cuando aseguran que la sociedad socialista, a diferencia de la sociedad de la "democracia pluralista", es decir, la sociedad burguesa, carece de la fuerza "controladora" del desarrollo y por lo tanto de la "tensión" de las contradicciones necesarias para el desarrollo?!

Naturalmente, la crítica y la autocrítica son sólo una de las formas de la "lucha de los contrarios" de la sociedad socialista. Cuando, al hablar de la "dialéctica del socialismo", dedicamos atención especial a esta forma, lo hacemos por la razón de que expresa con la mayor claridad y vigor la especificidad del desarrollo después que ha desaparecido la "dialéctica del capitalismo". Esta forma demuestra que con la eliminación del capitalismo, el medio de la violencia, la coerción, va siendo sustituida de modo creciente por el de la influencia *humana* sobre los hombres, por el de la persuasión, la educación, etc. Esto no significa en ab-

soluto que el estado socialista sea algo, como decía Lenin, "gelatinoso". En razón de que bajo el socialismo no han desaparecido todavía fenómenos del capitalismo tales como los elementos parasitarios que no desean trabajar, los arribistas, los malhechores, los ladrones, etc., el estado utiliza la coacción. Lenin decía que sería más acertado comparar la dictadura del proletariado "no con la gelatina, sino con la refundición de metal cuando se está elaborando una aleación más fuerte" ("Obras", t. XXVII, p. 192).

La grandeza del comunismo reside en que crea esa nueva y sólida "aleación" humana y que en sus actos y procederes irá necesitando cada vez menos la coerción y la violencia. Quien no comprende esta dialéctica auténticamente nueva del desarrollo de la humanidad, no comprende nada de los problemas contemporáneos.

4. El carácter relativo de la unidad y el carácter absoluto de la lucha de los contrarios en las condiciones del socialismo

A la luz de la gran significación que adquiere el momento de la unidad social en el desarrollo de la sociedad socialista, es importante elucidar su influencia sobre la acción de la ley de la lucha de los contrarios en el proceso del desarrollo. A este respecto, suscita particular interés la conocida fórmula de Lenin acerca del carácter relativo de la unidad y del carácter absoluto de la lucha de los contrarios.

Algunos filósofos, tomando en consideración todo lo antes expuesto sobre el papel de la unidad de las fuerzas sociales de la sociedad socialista, han planteado el problema de si este hecho no entra en contradicción con la fórmula leninista acerca de la *relatividad* del momento de unidad. Han comenzado a oírse voces en el sentido de que esta fórmula caracteriza en el aspecto social preferentemente al viejo tipo de desarrollo, inherente a la sociedad antagónica. Precisamente aquí, se afirmaba, el desarrollo se produce de modo que la unidad relativa inicial, la conexión recíproca de los aspectos contrarios (por ejemplo, de la burguesía y el proletariado en los marcos de la sociedad capitalista) se va quebrantando y debilitando cada vez más hasta que esta unidad desaparece, se rompe.

¿Cabe considerar, se pregunta después, que de modo semejante se produce el desarrollo también en la sociedad socialista? Por ejemplo, la unidad de la clase obrera y el campesinado, pese a las diferencias aún existentes entre ellos bajo el socialismo, no se debilita en el curso del desarrollo, sino que, por el contrario se fortalece y desarrolla. De aquí se desprende la conclusión de que bajo el socialismo, la particularidad específica de la acción de la ley de la lucha de los contrarios reside en que esta lucha comienza a ser el momento relativo, transitorio, y la unidad, la conexión recíproca, el momento absoluto, permanente.

Todos estos problemas merecen ser examinados atentamente y hay que esclarecerlos para no apartarse del camino acertado cuando se investigan las particularidades específicas de la "dialéctica del socialismo".

El problema se plantea así: ¿expresa la citada fórmula leninista el carácter *universal* del desarrollo o sólo un "caso particular", propio de las formaciones antagónicas? La respuesta a esta pregunta permite abordar la elucidación de uno de los aspectos específicos más importantes de la lucha de los contrarios en la sociedad socialista.

En nuestra opinión, no cabe duda alguna acerca de que la fórmula leninista se refiere a *todo* desarrollo, que es un rasgo que caracteriza la *esencia* de la ley universal de la unidad y lucha de los contrarios, independientemente de sus manifestaciones histórico-concretas. Aquí se deben hacer algunas observaciones acerca de la inadmisibilidad de identificar aspectos diversos del concepto de "unidad". El sentido del problema considerado no puede ser, claro está, reducido al análisis semántico; el meollo de la cosa reside en la esencia misma del problema. Sin embargo, tras la confusión verbal se oculta una concepción distinta de esta esencia del problema.

En efecto, al hablar de la relatividad de la unidad de los aspectos contrarios del todo, Lenin, indudablemente, tenía presente (si se aplica esta tesis a las contradicciones sociales) no la unidad de los intereses y aspiraciones económicas, políticas y otras. En realidad para Lenin se trata de que las partes y aspectos contradictorios del todo se hallan en una cierta conexión entre sí, y sólo por ello estas contradicciones existen y pueden existir hasta cierto momento. En este sentido, al margen de la unidad, la coincidencia, la igualdad de acción, no existe *ninguna* contradicción. Ya hemos citado el ejemplo de la burguesía y el proletariado. La unidad de los contrarios no puede dejar de ser temporal, transitoria, relativa puesto que las contradicciones deben ser resueltas, eliminadas, superadas. La contradicción (*toda contradicción*) significa que la conexión dada, la unidad dada, la correlación de los distintos aspectos, corrientes y tendencias, en un cierto grado deben ser eliminadas, cambiadas, superadas para que sea posible el desarrollo ulterior. El desenvolvimiento, el desarrollo de las contradicciones prepara esta superación, este cambio, y la unidad concreta dada de los aspectos y tendencias contrarios desaparece en un determinado momento para ceder el puesto a una "unidad de los contrarios" nueva, diferente, es decir, a fenómenos cualitativamente nuevos. Precisamente *en este sentido,* Lenin caracteriza la unidad de los contrarios como momento relativo, transitorio, temporal. Es claro que si la conexión, la unidad de los contrarios dados, fuera un momento absoluto, se excluiría el desarrollo; esto significaría la eternización de tales o cuales contradicciones concretas.

¿Se refiere esto a las contradicciones de la sociedad socialista? Indudablemente. En *este* aspecto no hay diferencias en la

acción de la ley de unidad y lucha de los contrarios en las diversas condiciones históricas. Por eso sería un error buscar aquí la especificidad de sus manifestaciones bajo el socialismo. Desde nuestro punto de vista, todo intento de modificar la fórmula leninista en el sentido de "cambiar de lugar" el papel de la unidad y lucha de los contrarios y declarar a la primera, en las condiciones del socialismo, el momento absoluto, conduce inevitablemente a negar esta ley del desarrollo en general [16].

Procuraremos analizar lo anterior mediante uno o dos ejemplos tomados de la práctica de la edificación socialista.

Ya hemos examinado el enfoque leninista del problema referente a las contradicciones entre la clase obrera y el campesinado en el período de transición del capitalismo al socialismo. En este caso nos hallábamos ante dos tendencias contradictorias; la socialista y la pequeñoburguesa. Estas dos tendencias constituían una unidad, se hallaban en conexión mutua y al mismo tiempo se negaban entre sí, luchaban la una contra la otra. Es por completo evidente que si la unidad de estas tendencias opuestas fuera un momento absoluto, la contradicción se habría conservado, o más precisamente, se habría agudizado y aparejado como resultado la división de esas dos clases. En realidad, la lucha de estas dos tendencias, una lucha, como lo hemos explicado, especial, específica, condujo a que, mediante la transformación socialista de la agricultura, desapareciera una de ellas, la tendencia pequeñoburguesa, capitalista, y a la par cesara la existencia de la unidad dada, concreta, de los contrarios, es decir, la contradicción entre la clase obrera y los pequeños propietarios campesinos. La lucha

---

(16) Nos permitimos señalar alguna imprecisión en el planteamiento, correcto en conjunto, de este problema en el libro de V. P. Chertkov "Las contradicciones no antagónicas bajo el socialismo" (Gospolitizdat, 1957). El autor repite con toda razón y reiteradamente la idea de que también bajo el socialismo el momento de unidad de los contrarios es un momento relativo. Sin embargo, procurando esclarecer, según se expresa, "la peculiaridad del carácter relativo de la unidad de los contrarios bajo el socialismo", llega sin darse cuenta a identificar los conceptos de unidad social y de unidad de los contrarios. Escribe: "La particularidad del carácter relativo de la unidad de los contrarios en las condiciones del socialismo consiste en que lo general, existente en los portadores de lo nuevo y de lo viejo en los problemas fundamentales, crece y se fortalece a medida que la sociedad avanza.

Por consiguiente, la unidad de la sociedad soviética es relativa en el sentido de que no permanece siempre igual: a medida que avanza hacia el comunismo, *su unidad crece y se desarrolla permanentemente.*

La unidad de la sociedad basada en la explotación, al cambiar, se liquida al fin de cuentas.

En esto reside la profunda diferencia cualitativa del carácter relativo de la unidad en las condiciones del socialismo y en las condiciones de la sociedad antagónica" (V. P. Chertkov, "Las contradicciones no antagónicas bajo el socialismo", pp. 98-99).

Si, como el propio autor afirma con acierto, se "liquida" la unidad de los contrarios en el proceso de su lucha, ¿cómo puede decir que esta unidad "crece y se fortalece permanentemente"? Es evidente que en el segundo caso el autor se refiere a la unidad *social*, a la unidad de inte-

de los contrarios elimina inevitablemente y conforme a leyes la existente *unidad* de los contrarios y gracias a esto es posible el desarrollo.

Sin embargo, con tal eliminación de la unidad de los contrarios, no desaparecen por completo las contradicciones entre la clase obrera y el campesinado.

Como resultado de la socialización socialista de la agricultura y del paso del campesinado al camino de la colectivización, se van superando las contradicciones principales que anteriormente existían entre aquellas clases. Pero también después de esto se conservan entre ellos diferencias esenciales y determinadas por el hecho de que no son iguales las formas de la propiedad socialista en los koljoses y en la industria. En este sentido también ahora podemos y debemos considerar que la clase obrera y el campesinado son una unidad en la diferencia o una diferencia en la unidad.

¿Es relativa o absoluta esa *unidad de las diferencias?* No puede haber dos respuestas a esta pregunta. Desde luego, es relativa, temporal, transitoria, pues todo el desarrollo llevará con el tiempo, a que desaparezcan estas diferencias, todavía esenciales, entre la clase obrera y el campesinado. En la fase inferior del comunismo, bajo el socialismo, no hay ni puede haber *otra* conexión, *otra* relación entre la clase obrera y el campesinado que la expresada en las formas diversas de la propiedad socialista. Pero todo el desarrollo de la industria y la agricultura, el incremento de la riqueza koljosiana, el aumento del grado de socialización en los koljoses, etc., crean las premisas para que el vínculo existente entre la clase obrera y el campesinado, entre la ciudad y el campo, vaya caducando gradualmente y desaparezca luego por completo. Surgirá un nuevo vínculo, una nueva unidad: la unidad, el vínculo entre los trabajadores de la sociedad comunista que ya no se diferencian por los rasgos de clase. En lugar

---

reses y aspiraciones de todas las fuerzas de la sociedad que efectivamente crece y se fortalece a medida que avanza hacia el comunismo. La misma unidad no puede "liquidarse" y "fortalecerse" a la vez, esto es una inconsecuencia lógica. Además, ¿de qué "unidad de la sociedad basada en la explotación" habla el autor? Si se trata de la unidad social, no hay ni puede haberla. Por lo tanto, sólo puede tratarse de la *unidad de los contrarios* de la sociedad basada en la explotación que en efecto se liquida en el curso de la lucha. Pero entonces no se pueden confrontar y comparar dos cosas distintas: la unidad social y la unidad *de los contrarios* de la sociedad basada en la explotación que en efecto no ha revelado, y no podía revelar, ninguna "particularidad del carácter relativo de la unidad de los contrarios en las condiciones del socialismo", pues en el sentido del carácter relativo, es decir, temporal del momento de la *unidad de los contrarios,* no existe especificidad alguna: en todas partes y siempre esta unidad es relativa, temporal, transitoria. El autor tiene razón cuando subraya que, a diferencia de la sociedad burguesa, bajo el socialismo las propias contradicciones tienen otra naturaleza social, entre los diferentes aspectos de la contradicción existen intereses fundamentales comunes que se desarrollan y fortalecen. Pero éste es otro problema que no tiene relación con el de si es temporal o absoluto el momento de la *unidad de los contrarios.*

de la vieja unidad entre clases diferentes, que no se hallan en la misma relación respecto de los medios de producción (nos referimos a las dos formas de propiedad socialista: de todo el pueblo y cooperativo-koljosiana) surgirá una nueva unidad, la unidad entre hombres de una sociedad sin clases, que tampoco será una unidad muerta, sino viva, en desarrollo, en virtud de sus propias contradicciones.

Es evidente que la unidad de las *diferencias*, de las contradicciones entre la clase obrera y el campesinado en el curso de la edificación comunista es un momento temporal, relativo y no absoluto ni permanente. Es ésta una manifestación concreta de la ley general del desarrollo que Lenin expresara en las palabras referentes al carácter relativo, transitorio, del momento de unidad de los contrarios. El proceso de la lucha entre lo nuevo y lo viejo, entre lo que nace y lo que muere, debe recorrer determinadas etapas y fases, que significan un cierto y necesario incremento y desenvolvimiento de las contradicciones. Sin este proceso es imposible la preparación del salto cualitativo ni siquiera bajo la forma de un cambio cuantitativo gradual. En caso contrario este salto podría cumplirse en cualquier momento. Pero en la realidad el salto se realiza conforme a leyes, como resultado de una cierta maduración de las contradicciones.

Por ejemplo, en nuestro país existían elementos de las contradicciones entre el desarrollo de los koljoses y una forma de proporcionarles maquinaria tal como las Estaciones de Máquinas y Tractores, ya mucho antes de que éstas fueran suprimidas. Pero el Partido reorganizó las EMT sólo cuando se habían desarrollado estas contradicciones y exigían que la forma vieja y caduca fuera sustituida por formas nuevas, cuando para ello habían surgido todas las condiciones necesarias. Del mismo modo no podemos sustituir arbitrariamente, en cualquier momento, la forma koljosiana por la forma diferente, superior, hacia la cual, como se sabe, marcha objetivamente todo el proceso del desarrollo en el campo. Cada forma social actúa y sirve como fuente del desarrollo hasta tanto no se haya agotado. El proceso del "agotamiento" de la forma no es más que el proceso de maduración de las contradicciones entre el contenido que cambia (en el caso dado, el incremento del nivel de socialización en los koljoses, la ampliación de la base correspondiente a todo el pueblo dentro de ellos y el desarrollo de su riqueza social, que hacen superfluo el mantenimiento de la economía personal auxiliar, etc.) y la forma (artel) existente pero que caduca gradualmente. En las condiciones del socialismo este proceso de maduración de las contradicciones transcurre de otro modo que bajo las formaciones antagónicas. Aquí existen todas las condiciones objetivas y subjetivas para no permitir que la forma caducada se petrifique y se transforme en una fuerza conservadora, que frena el desarrollo.

Sería erróneo atenuar o velar en algo procesos dialécticos semejantes fundados sobre el surgimiento y desenvolvimiento de las contradicciones en la sociedad socialista. Además es comple-

tamente evidente que los procesos del desarrollo, del desenvolvimiento de las contradicciones, no significan en absoluto una *agudización* de las contradicciones entre las clases. El desenvolvimiento de las contradicciones de un cierto fenómeno en las condiciones del socialismo significa sólo una cosa: los rasgos nuevos, más elevados y perfectos, al surgir en los marcos de lo existente, exigen un cierto tiempo para su desarrollo y fortalecimiento, sin lo cual no pueden sustituir a lo viejo, a lo caduco; *en este sentido* es cómo se produce el proceso de desenvolvimiento de las contradicciones. El muy complejo arte de dirigir los procesos sociales consiste entre otras cosas, en no precipitarse, sin esperar a que hayan madurado las contradicciones, y en no detenerse cuando ha llegado el momento de resolver las contradicciones ya maduras.

En nuestra literatura filosófica aparece a veces la idea de que la especificidad de la solución de las contradicciones bajo el socialismo consiste en que las contradicciones se resuelven en cuanto surgen. En un planteamiento tan general se trata de una idea errónea que en la práctica puede aparejar consecuencias perniciosas. Es necesario realizar el análisis concreto de las contradicciones concretas para llegar a las conclusiones de cómo y cuándo se resuelven y pueden resolverse las contradicciones. En la sociedad socialista, y también en el período del tránsito gradual al comunismo, existe y surge una serie de contradicciones que no se pueden poner en el mismo saco, sin diferenciar su esencia. Es necesario, a nuestro criterio, distinguir entre las contradicciones de orden objetivo y las de orden subjetivo. Las primeras, a su vez, pueden ser divididas en dos categorías:

1. Las contradicciones que hemos heredado del viejo régimen y que, habiendo alcanzado bajo el capitalismo su punto más elevado de desarrollo y tensión, son superadas en el proceso de la edificación del socialismo y el comunismo. Son las contradicciones entre la ciudad y el campo, entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, etc. La particularidad distintiva de estas contradicciones reside en que siguen una línea descendente, se van atenuando y borrando gradualmente, hasta desaparecer por completo. En este caso, como dirección principal del movimiento debe ser considerado el movimiento que va del antagonismo, del conflicto, en cuanto punto más elevado del desarrollo de las contradicciones en la sociedad de clases, a las diferencias esenciales e inesenciales hasta tanto no desaparezcan por completo las contradicciones dadas. El proceso de esa atenuación comienza inmediatamente después de la victoria de la revolución socialista, con los primeros pasos de transformación de la sociedad. Aquí no hay incremento de las contradicciones, pues la culminación de su desarrollo fue alcanzada bajo el capitalismo, y la tarea de la revolución socialista consiste en resolverlas, superarlas, eliminarlas. Esto no significa que puedan ser resueltas de un golpe; el proceso de su superación abarca todo el período de la construcción del

socialismo y el comunismo, pero el proceso de su gradual resolución comienza de inmediato.

2. Las contradicciones surgidas en el curso del desarrollo, con sujeción a leyes, de la sociedad socialista y del tránsito gradual al comunismo. Éstas no son ya contradicciones provenientes del mundo viejo, sino contradicciones específicas que caracterizan y expresan el movimiento sobre la propia base del socialismo. Naturalmente, no están aisladas del primer género de contradicciones, aunque, sin embargo, son contradicciones *nuevas* que no existían ni podían existir antes, en la vieja sociedad. Tales son, por ejemplo, las contradicciones entre el crecimiento de las fuerzas productivas en la sociedad socialista y unos u otros aspectos caducados de las relaciones socialistas de producción. Ya hemos utilizado el ejemplo relativo a la forma de los koljoses. Con el tiempo, inevitablemente, esta forma caducará y dejará de corresponder a las nuevas fuerzas productivas, incomparablemente más desarrolladas, de la agricultura. O, si tomamos un ejemplo más general, en una determinada etapa, la distribución según el principio socialista —de cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo— tampoco podrá ser la forma del desarrollo ulterior, es decir, cuando haya surgido la base material del comunismo. Como ejemplo de este género de contradicciones pueden servir las contradicciones entre la base económica y una superestructura tal como el estado. También aquí a medida que el socialismo se vaya transformando en comunismo, crecerán y madurarán contradicciones que serán superadas mediante la extinción gradual del estado y el incremento y desarrollo de los principios de la autogestión social. Contradicciones de este tipo no surgen de un golpe; aparecen y maduran gradualmente. Sería aventurerismo no tomar en consideración este proceso, conforme a leyes y necesario, de transformación de las contradicciones y de creación de las premisas objetivas y subjetivas para su solución. Afirmar respecto a contradicciones de este género que deben ser resueltas en cuanto empiezan a aparecer, es absurdo y peligroso. Aquí la tarea consiste en tener en cuenta el desarrollo de las contradicciones y resolverlas cuando para ello se hayan creado las premisas necesarias, pues, repetimos, el proceso mismo de maduración de las contradicciones no es más, precisamente, que la creación de las premisas para su solución. El Partido, por ejemplo, rechazó el planteamiento del problema basado en la errónea opinión de que ahora hay que aplicar una línea de reducción del comercio y de su sustitución por el intercambio directo de productos.

La particularidad distintiva de este género de contradicciones reside en que aquí el movimiento sigue el sentido opuesto (con respecto a las contradicciones que hemos incluido en la primera categoría): desde el germen de las contradicciones surgidas, desde las diferencias hacia la forma más desarrollada y madura de las contradicciones, hasta tanto no se resuelvan a medida que se crean las condiciones. Cabe subrayar el carácter convencional de la división de las contradicciones de la sociedad socialista en las dos

categorías indicadas, porque las contradicciones del segundo género surgen en el proceso general y prolongado de la solución de la oposición entre la ciudad y el campo, entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, etc. Esas contradicciones son algo así como etapas en el camino de la total solución de estas oposiciones que nos vienen de la vieja sociedad basada en la explotación. Sin embargo, su división se justifica porque caracterizan períodos relativamente independientes en el desarrollo de la sociedad socialista y en su transformación gradual en comunismo, son contradicciones nuevas, que no existían anteriormente y, lo que es más importante, se distinguen porque en ellas se produce un proceso objetivo de maduración, de desenvolvimiento, de descubrimiento de las diferentes tendencias.

Existen y surgen, finalmente, contradicciones que tienen causas subjetivas y son suscitadas por errores y fallas, por una mala organización del trabajo, una dirección incorrecta, un bajo nivel ideológico de los hombres, etc. Las contradicciones de este tipo no tienen raíces en el desarrollo objetivo conforme a leyes y con respecto a las leyes objetivas tienen en cierta medida un carácter casual. Naturalmente, de tal o cual modo son inevitables, pues sería absurdo pensar que se pueden realizar grandiosas transformaciones revolucionarias de la sociedad sin cometer errores ni faltas. Si esto fuera posible, la historia tendría un aspecto sumamente místico. Los hombres, y nadie más que los hombres, son los que hacen la historia, y es propio de ellos el equivocarse. Con esto no nos proponemos en absoluto justificar cualquier error. Hay errores y errores. Una cosa son los errores de *principio* que ocasionan graves daños y frenan seriamente el desarrollo. Semejantes errores no pueden ser justificados. Y hay errores que aparecen en el proceso de la actividad práctica diaria, en el camino de las búsquedas de formas mejores y de experimentos inevitables.

Pero sea como fuere, como resultado de la acción de este factor, surgen discordancias y contradicciones. Por ejemplo, a principios de los años 50 el menosprecio del principio del interés material personal acarreó graves daños al desarrollo de nuestra agricultura, dio origen a dificultades y contradicciones. Claro está, tan pronto como se descubren las contradicciones de este tipo, se adoptan medidas para su *rápida* liquidación. Tales contradicciones deben ser efectivamente extirpadas.

Naturalmente, todo esto no es más que un reflejo muy esquemático y pálido de la diversidad de las contradicciones que actúan en la sociedad socialista, pero queríamos subrayar precisamente esta diversidad y lo inadmisible que es a este respecto la pretensión de imponer determinadas recetas generales, y cuándo y en qué plazos deben resolverse esas contradicciones.

Por lo tanto, la especificidad de la dialéctica del socialismo no reside en que el momento de unidad de los contrarios y de las diferencias se convierte en un momento absoluto o en que la unidad social de la sociedad socialista debilita la acción de la

ley de la lucha de los contrarios. La especificidad real de este desarrollo consiste, a diferencia de la dialéctica de la sociedad burguesa, en que, como consecuencia de la unidad económica, política y moral del pueblo, de la naturaleza no antagónica de las contradicciones, el proceso de su desenvolvimiento y superación tiene un carácter completamente nuevo. Lo principal y decisivo aquí estriba, como ya hemos señalado, en que, gracias a la indicada unidad, las contradicciones no llegan hasta el conflicto [17], sino que la superación de las contradicciones fortalece aun más la unidad de la sociedad socialista y cimienta todas sus fuerzas.

La importancia de la tesis leninista acerca del carácter absoluto de la lucha de los contrarios aplicada al socialismo estriba en que determina una inmensa responsabilidad de las fuerzas dirigentes de la sociedad socialista por: 1) el análisis profundo y multilateral de los procesos que tienen lugar en la vida económica, política y espiritual de la sociedad, el oportuno descubrimiento de las inevitables contradicciones del desarrollo; 2) no permitir una sobremaduración de las contradicciones que comience a frenar el desarrollo o pueda llevar hasta el conflicto; 3) la elección del momento en que se hace necesario resolver oportunamente y sin trastornos esas contradicciones; 4) la movilización de las masas para la realización de las tareas ya maduras de la construcción comunista vinculadas a la solución de las contradicciones concretas del desarrollo ulterior.

Las ideas que hemos expuesto en torno al problema concerniente a la especificidad principal y decisiva de la acción de la ley de la lucha de los contrarios bajo el socialismo son, naturalmente, temas conocidos. Nuestro propósito no era el de formular algo "desconocido", sino el de subrayar que cuando se investigan las manifestaciones específicas nuevas y muy esenciales de esta ley bajo el socialismo, no debemos al mismo tiempo revisar ciertos principios fundamentales de la teoría dialéctica sobre esta ley, tales como, por ejemplo, la tesis de Lenin acerca del carácter relativo del momento de la unidad y del carácter absoluto de la lucha de los contrarios. El carácter "absoluto" del momento de las contradicciones en el desarrollo no significa en modo alguno que las contradicciones deban manifestarse en graves conflictos entre las clases y entre otros grupos de hombres, como pretenden hacer creer los filósofos burgueses que procuran eternizar el régimen capitalista. El socialismo ha traído consigo nuevas contradicciones y el comunismo tendrá sus propias contradicciones específicas. Pero pese a todos estos cambios gigantescos "la lucha

(17) Cae de su peso que nos referimos a los conflictos sociales entre las clases y no a los conflictos entre la sociedad y los individuos o incluso grupos de personas, que en modo alguno desaparecen bajo el socialismo. Basta señalar la lucha que nuestra sociedad sostiene contra el parasitismo. Aunque esta lucha junto a la coerción también incluye el momento de la educación, de la persuasión, no pierde su forma conflictual aguda y en esencia expresa el *antagonismo*, la contradicción antagónica entre la sociedad y este fenómeno.

de los contrarios" sigue siendo el momento "absoluto", porque de otro modo el desarrollo se detendría, porque, en rigor, la contradicción no es más que la expresión de las nuevas necesidades del desarrollo, la expresión del hecho de que la vida —este infalible creador de lo nuevo— exige la superación, la eliminación de lo que ya se ha agotado, y la afirmación de lo que es capaz de ser la fuente de un más rápido progreso de la humanidad. La peculiaridad histórico-universal del socialismo —la unidad social de los intereses de los hombres— no sólo no lleva al conflicto con la doctrina de la dialéctica marxista acerca del papel de las contradicciones en el desarrollo, sino que, por el contrario, es la gran fuerza que sirve como fundamento y garantía para la solución de toda contradicción que surja ante la humanidad en el curso de las grandiosas transformaciones revolucionarias de la época contemporánea.

5. Las ideas de Lenin sobre la peculiaridad de las formas de los cambios cualitativos, de los saltos bajo el socialismo

Al mostrar la naturaleza nueva de las contradicciones bajo el socialismo, su carácter particular y los medios de resolverlas, Lenin dedicó también gran atención al problema de la especificidad de los cambios cualitativos, de los saltos en las nuevas condiciones. Estos dos problemas están estrechamente vinculados. La dialéctica objetiva del desarrollo es multifacética, pero todos sus aspectos y facetas están vinculados entre sí y dependen el uno del otro. El cambio de la esencia de las contradicciones no puede dejar de manifestarse en los procesos de los cambios cualitativos que se cumplen en la sociedad socialista porque las contradicciones son precisamente la fuente de esos cambios.

El propio Lenin planteó este problema con máxima claridad y precisión. No pocas veces ha dicho de la sociedad socialista que es una "cooperativa socialista de todo el pueblo" ("Obras", t. XXVII, p. 190). Pero, como se sabe, también en la sociedad burguesa existen cooperativas. Basándose en este hecho los oportunistas llegan a la conclusión de que el simple crecimiento cuantitativo de las cooperativas obreras bajo el capitalismo se identifica con el desarrollo del socialismo, con la transformación del capitalismo en socialismo. De aquí deriva su consigna acerca de la acumulación gradual de estos "elementos de socialismo" que con el tiempo, habrán de modificar radicalmente la "calidad" del régimen social, es decir, transformarán la sociedad burguesa en socialista.

En una serie de trabajos, Lenin sometió a profundo análisis filosófico este planteamiento del problema. Lenin no negaba que el incremento, la acumulación gradual de los elementos de la forma cooperativa pudiera conducir al cambio cualitativo de las relaciones sociales. Pero ponía este proceso en dependencia de *dónde* y *cuándo* y en qué condiciones sociales se produce. En el artículo "La última palabra de la táctica «iskrista»", escrito en

1905, estudia este problema en relación con la consigna de los mencheviques acerca de la "autoadministración revolucionaria del pueblo". La esencia de esta consigna consistía en que en el período de la primera revolución rusa los mencheviques en el fondo rechazaban la insurrección armada contra la autocracia zarista. Recomendaban organizar elecciones "de todo el pueblo" antes del derrocamiento del zarismo, lo que era un absurdo. La autoadministración revolucionaria, demostraba Lenin, no es el prólogo, sino el epílogo de la insurrección. Con el fin de justificar su reformismo, los mencheviques se remitían a la "dialéctica" del desarrollo espontáneo que, según ellos, crea fragmentos del epílogo antes que el prólogo, es decir, señalaban que los elementos de la autoadministración revolucionaria surgen antes que el derrocamiento del zarismo y, por ello, la simple difusión de esos elementos podía conducir como consecuencia a la derrota de la autocracia zarista.

¿Cómo refutaba Lenin este planteamiento del problema? Sí, decía, el desarrollo sigue vías complejas, frecuentemente "creando fragmentos del epílogo antes que el verdadero prólogo" ("Obras", t. IX, p. 340). ¿Pero significa esto que se puede confundir el prólogo con el epílogo? Y Lenin aducía el siguiente ejemplo que tiene relación con nuestro tema. Supongamos, razonaba, que no se trata de la revolución democrática, sino de la socialista. En estas condiciones los oportunistas promueven a primer plano fragmentos del "epílogo", es decir, del socialismo, que ya existen en la sociedad burguesa —cooperativas, cooperativas de consumo—, oponiendo la consigna del desarrollo, del incremento de estos fragmentos a la consigna de los revolucionarios acerca de la necesidad de derribar primero el poder político de los capitalistas. Sin duda, decía Lenin, "las cooperativas de consumo son en cierto sentido un fragmento del socialismo", pues "la sociedad socialista es una gran cooperativa de consumidores, con una producción, organizada según un plan, para el consumo". Pero todo el quid consiste en que mientras el poder permanezca en manos de la burguesía, "las cooperativas de consumo serán un fragmento insignificante que no garantiza ningún cambio importante, ninguna modificación decisiva, sino que incluso a veces distrae de la lucha seria por la revolución" ("Obras", t. IX, p. 341).

Y a continuación observa que una situación completamente distinta tendrá lugar cuando el poder pase a manos de la clase obrera. "Entonces, será una unión de consumidores constituida por trabajadores realmente libres; ahora es una asociación de esclavos asalariados, oprimidos y asfixiados por el capital" ("Obras", t. IX, pp. 341-342).

Lenin vuelve a examinar este problema 13 años después, cuando ya se había instaurado el Poder Soviético. Discute contra quienes, por inercia, continúan viendo en la cooperación —porque los socialistas estaban acostumbrados a considerarlo así— las condiciones de la sociedad burguesa, es decir, como un elemento que aunque contiene algunos fragmentos y rasgos de la nueva so-

ciedad, en esencia, sin embargo, está colmado, bajo el capitalismo, de un contenido burgués. En realidad, afirmaba Lenin, las cooperativas "en cuanto pequeñas islas en la sociedad capitalista, son tienduchas" ("Obras", t. XXVII, p. 189). Pero su tesis varía fundamentalmente después de la conquista del poder por el proletariado, "desde el momento en que el poder estatal proletario emprende la creación sistemática del orden socialista. Aquí la cantidad se transforma en calidad... Las cooperativas, cuando abarcan la sociedad entera, en la que está socializada la tierra y nacionalizadas las fábricas, constituyen el socialismo. La tarea del poder soviético, después que la burguesía ha sido expropiada política y económicamente, consiste evidentemente (y de modo principal) en difundir las organizaciones cooperativas a toda la sociedad para transformar a todos los ciudadanos del país, sin excepción, en miembros de una cooperativa que abarque a toda la nación, o más exactamente, a todo el estado" ("Obras", t. XXVII, p. 189).

Y finalmente, en 1923, en el famoso artículo "Sobre la cooperación" en el que se expone el plan de la cooperación del campesinado escribía Lenin:

"Ahora tenemos el derecho de afirmar que el *simple desarrollo* (subrayado por mí. - *M. R.*) de la cooperación se identifica para nosotros... con el desarrollo del socialismo..." ("Obras", t. XXXIII, p. 434).

Así, pues, en las condiciones del capitalismo, el desarrollo y la difusión de las cooperativas constituye, según Lenin, un desarrollo puramente *cuantitativo* que no engendra cambios *cualitativos* del régimen existente y que además, no es capaz, por sí mismo, de preparar el salto hacia una calidad nueva. Por el contrario, cuando el poder pertenece al proletariado, el desarrollo de las cooperativas significa un cambio *cualitativo* de las relaciones sociales, constituye un proceso de acumulación cuantitativa de elementos *cualitativamente nuevos,* es decir, es el *desarrollo del socialismo,* la transformación cualitativa de las relaciones sociales existentes.

En el análisis leninista del problema de la cooperación en las diferentes condiciones sociales se ponen profundamente al descubierto las diversas formas y tipos de cambios cualitativos, la modificación que experimentan los procesos conducentes a la formación de una nueva calidad después de la liquidación del capitalismo. Bajo el capitalismo, la acumulación gradual de los cambios cuantitativos, que conducirían a la transformación radical de la esencia de este régimen, es dificultado porque, en primer lugar, las clases dominantes levantan en el camino de esos cambios barreras insuperables en los marcos de la sociedad burguesa y, en segundo término, incluso los elementos, los "fragmentos" de socialismo que surgen en sus entrañas en nada influyen sobre la naturaleza del todo. Mientras este todo exista, ningún cambio parcial cambiará el cuadro general. Sólo el cambio revolucionario, radical del "todo", es decir, de la esencia social del modo burgués

de producción y de las relaciones sociales que le corresponden, el salto, abre el camino para la instauración más o menos sin obstáculos y gradual de los cambios cualitativos suscitados por todo el curso del desarrollo objetivo.

Por ello, en los trabajos de Lenin dedicados a las tareas de la transformación socialista, aparece un nuevo concepto que expresa la especificidad de los cambios cualitativos en las nuevas condiciones. Este concepto es el de *gradualidad*. Lenin confiere a este concepto un contenido profundo y preciso que se puede reducir a los siguientes momentos principales.

1. Este concepto es empleado como antípoda de otro concepto: el cambio cualitativo que se realiza bajo la forma de *un golpe, "de una vez"*. Así, por ejemplo, Lenin contrapone dos procesos de diversos cambios cualitativos fundamentales tales como la expropiación del gran capital y la transformación del campesinado. El primero, demuestra, se puede realizar, en virtud de la necesidad, de una vez, de un solo golpe, "seccionando" la cúspide, es decir, los propietarios y magnates capitalistas, y transformar así la industria capitalista en socialista. El segundo proceso es mucho más complejo y difícil porque en este caso, en primer lugar, no existe la cúspide que basta decapitar para cambiar de un golpe la calidad y, segundo, mientras que la gran industria capitalista es ya en esencia, en su propia base, una forma socializada de economía, no puede decirse lo mismo de la pequeña agricultura.

Exponiendo en su artículo "Economía y política en la época de la dictadura del proletariado" las tareas de la edificación socialista, Lenin indicaba que en la primera etapa, en los primeros meses del poder soviético se había hecho lo que "en general es posible hacer de una vez". "De una vez, de un solo golpe revolucionario —escribía— se ha hecho lo que en general es posible hacer de una vez: por ejemplo, en el primer día de la dictadura del proletariado, el 26 de octubre (8 de noviembre) de 1917 fue abolida la propiedad privada sobre la tierra y expropiados sin indemnización los grandes terratenientes. En unos cuantos meses fueron expropiados también sin indemnización casi todos los grandes capitalistas, los propietarios de fábricas y plantas industriales, sociedades anónimas, bancos, ferrocarriles, etc." ("Obras", t. XXX, p. 89). Lenin indica además la organización estatal de la gran producción en la industria, etc.

Completamente diferente —dice más adelante— es la situación en lo que se refiere a la agricultura, donde el proceso de la transformación cualitativa, es decir, socialista, sigue otras formas. Aquí hay que actuar de otro modo, "sin pretender resolver el problema de un solo golpe" ("Obras", t. XXX, p. 124).

Por lo tanto, según Lenin, la gradualidad significa que el cambio cualitativo, el salto no se realiza de un solo golpe, sino que abarca todo un período más o menos prolongado, y los cambios discurren de tal modo que transforman el todo no de una

vez sino por partes, acumulando los elementos de lo nuevo y sustituyendo por éstos lo viejo. Con este tipo de cambios, a menudo tienen lugar toda clase de "medidas de transición" (Ver "Obras", t. XXVIII, p. 152) [18]. Pero, como ya señalaba Engels, cualquiera sea la gradualidad de los cambios cualitativos, esa gradualidad constituye un salto, un viraje en el desarrollo. La gradualidad no significa, claro está, el retraso del desarrollo. Por el contrario, gracias a la organización socialista el desarrollo, el movimiento, se acelera al máximo. Lenin subrayaba este hecho reiteradamente.

2. El concepto de "gradualidad" y el concepto "de un golpe", "de una vez" se contraponen a menudo no sólo y, quizás no tanto, en el sentido de que cuando se trata de los cambios cualitativos graduales, éstos transforman lo existente por partes, por elementos, sino en el de que en los cambios "de un solo golpe" lo existente es transformado en su conjunto. Los conceptos "de un golpe", "de una vez" son relativos. El salto, que pertenece a este tipo de cambios cualitativos, puede ser dilatado en el tiempo y componerse de

---

(18) Se debe señalar que en nuestra literatura filosófica se desarrollan concepciones erróneas cuando se expone este problema. Algunos filósofos piensan que los cambios cualitativos, los saltos, que se realizan de un golpe, de una vez, pueden tener lugar *sólo* en el dominio político. En cuanto a la economía, aquí, siempre y en todas partes, en cualesquiera condiciones, los cambios cualitativos se producen gradualmente.

Esta concepción es propalada insistentemente en el libro de Lem "El tránsito de la vieja a la nueva calidad en el desarrollo social" (Gospolitizdat, 1958), en el que, señalamos de paso, hay no pocas consideraciones infundadas. El autor afirma que "los tránsitos cualitativos graduales son inherentes a todos los cambios económicos, y no sólo al cambio económico en las condiciones de la dictadura del proletariado" (p. 120). Lo mismo se dice en otros lugares del libro. "En todos los demás dominios de la vida social, excepto el político, todos los cambios cualitativos fundamentales se realizan mediante transiciones graduales" (p. 124). En la página 154 se repite la misma idea: "La sustitución de la vieja economía por la nueva puede producirse sólo gradualmente".

Indudablemente, las premisas económicas para la sustitución de lo viejo por lo nuevo, para los cambios revolucionarios en el modo de producción, maduran gradualmente en el curso de períodos prolongados. Pero esto no significa en absoluto que el propio salto, el cambio en el dominio de la economía pueda operarse y se produzca "sólo gradualmente". Ya hemos citado las palabras de Lenin acerca de que un cambio tan grande como la abolición de la propiedad privada sobre la tierra y la expropiación de los terratenientes, la nacionalización de la gran industria, etc., fue producido en nuestro país "de una vez", "de un golpe", mediante la destrucción revolucionaria de lo viejo. Caracterizando la revolución, el salto revolucionario de este tipo, Lenin escribía que "la revolución es una transformación que destruye lo viejo en lo que tiene de fundamental y esencial mismo, pero no lo hace de un modo cauteloso, lento y gradual, procurando destruir lo menos posible" ("Obras", t. XXXIII, p. 86). Precisamente este carácter tenían los cambios cualitativos producidos en nuestro país, inmediatamente después de la Revolución de 1917, cambios que de un golpe transformaron el carácter de la propiedad en la industria y la agricultura.

Esto no significa que tales cambios puedan producirse sólo por este medio, pero es erróneo afirmar que los cambios y revoluciones econó-

una serie de "golpes" o formas de "transición". En la historia de la sociedad antagónica hay no pocos ejemplos de un género de revoluciones que no pudieron acabar "de una vez", literalmente "de un golpe", con lo viejo, con lo que había caducado. Y, sin embargo, los incluimos con razón en el mismo tipo de saltos, es decir, entre los que se oponen a los cambios cualitativos graduales. Pues tras la característica de los saltos que se realizan bajo la forma de cambios graduales o no graduales se oculta un contenido más profundo. Esto se ve mejor que nada en el ejemplo del tránsito del capitalismo al socialismo y en el desarrollo bajo el socialismo [19]. La necesidad de los cambios cualitativos según el tipo "de

---

micas siempre y en todas partes se realizan "sólo gradualmente". Esto contradice tanto a los hechos de nuestra revolución como a muchos otros hechos históricos. Recordemos aunque sólo sea las dos vías de desarrollo del capitalismo en la agricultura: el camino prusiano y el norteamericano que fueran sometidos a profundo análisis en los trabajos de Lenin. Lenin oponía estas dos formas diferentes de cambios cualitativos, de saltos, en cuanto forma de cambios graduales y en cuanto forma de cambios mediante un poderoso golpe revolucionario que transforma de una vez las relaciones en la agricultura. Al caracterizar esas dos formas del cambio, del salto de la agricultura terrateniente a la capitalista, escribía: "El desarrollo burgués puede realizarse teniendo al frente las grandes haciendas de los terratenientes, que gradualmente se tornen cada vez más burguesas, que sustituyan paulatinamente los métodos feudales de explotación por los métodos burgueses, y puede verificarse también teniendo al frente a las pequeñas haciendas campesinas, que por vía revolucionaria extirpen del organismo social la «excrecencia» de los latifundios feudales y se desarrollen después libremente sin ellos por el camino de la agricultura capitalista de los farmers" ("Obras", t. XIII, p. 216). Es evidente que aquí Lenin opone a la forma del cambio *gradual* en la economía la forma de la destrucción revolucionaria de lo viejo y de su sustitución por las nuevas relaciones. En cambio Lem pretende convencer a su lector de que en la economía son posibles cambios sólo bajo la forma de la gradualidad. En otro pasaje Lenin dice directamente que por el primer camino "las relaciones medievales en el régimen de propiedad agraria no son liquidadas *de golpe*..." ("Obras", t. XV, p. 117; subrayado por mí. - *M. R.*), y por el segundo camino se puede destruir "este régimen de propiedad agraria si se rompe decididamente con el pasado" ("Obras", t. XV, p. 115).

El punto de vista de Lem no permite comprender muchos fenómenos de la actualidad. Consideremos, por ejemplo, la revolución popular en Cuba. Esta revolución ha producido un profundo cambio en la economía del país luego de haber eliminado su dependencia del imperialismo extranjero y de haber roto las trabas internas que impedían su desarrollo. Pero este cambio económico no fue realizado gradualmente, sino mediante un poderoso golpe revolucionario, por medio de la destrucción revolucionaria de las viejas relaciones en lo fundamental y principal.

(19) "Mejor que nada" por la razón de que aquí estamos ante formaciones económico-sociales completamente opuestas. Otra cosa ocurre, por ejemplo, con el tránsito del feudalismo al capitalismo debido a que pertenecen igualmente a formaciones en las que dominan las relaciones de explotación del hombre por el hombre. Esta última circunstancia explica por qué en los marcos de la sociedad feudal son posibles el surgimiento y desarrollo más o menos libre de elementos del capitalismo. Pero, como regla, también en estos casos sólo la revolución, que destruye de raíz la fuerza de la sociedad feudal, crea condiciones para el desarrollo capitalista.

un solo golpe" o "de una vez" se explica por el hecho de que el estado burgués es un obstáculo que se alza en el camino del crecimiento gradual de los elementos del socialismo y la "transformación" del capitalismo en socialismo sólo puede ser un mito. Recordemos el planteamiento que Lenin hacía del problema referente a las cooperativas en los marcos de la sociedad burguesa. Para que se haga posible el desarrollo bajo la forma de cambios cualitativos graduales, es decir, la gradual transformación socialista de la sociedad, se requiere la sustitución del poder político, su paso de manos de la burguesía a manos de la clase obrera y del pueblo. En *esto* reside todo el problema. En tales condiciones, en el camino de *todo* cambio cualitativo necesario, maduro desde el punto de vista histórico, no se alza ya ninguna fuerza organizada y puede realizarse gradualmente, a medida que van madurando las premisas. *Este* desarrollo sólo es posible después de la victoria sobre el capitalismo. Precisamente por ello, Lenin consideraba que después de la victoria del poder soviético el simple desarrollo de la cooperación se identifica con el desarrollo del socialismo.

3. Al concepto de gradualidad Lenin le da también el sentido de que los grandiosos cambios cualitativos que se cumplen bajo el socialismo son imposibles de realizar por medio de la coerción, aunque un elemento de ésta también inevitablemente tiene lugar. Aquí se trata de los cambios de las formas sociales, la psicología, las costumbres, las ideas, cuyos portadores no son las clases explotadoras, sino las clases trabajadoras: el campesinado, la clase obrera, todos los trabajadores. Por ello, en este proceso pasan a primer plano la persuasión, la reeducación, la fuerza del ejemplo, etc., y cambios de este género no se realizan de una vez, de un golpe. Más aun; el intento de resolver estos problemas con un "ataque a lo guardia roja" sólo puede frenar el desarrollo.

Así, refiriéndose al campesinado, Lenin indicaba que la clase obrera y el Partido Comunista pueden realizar sus tareas socialistas en este dominio sólo "con paciencia, mediante transiciones graduales, despertando la conciencia de la parte trabajadora del campesinado y avanzando sólo en la medida en que se despierta esa conciencia..." ("Obras", t. XXVIII, p. 318).

4. El concepto de "gradualidad" en su contenido específico que expresa las peculiaridades de los cambios cualitativos, de los saltos bajo el socialismo, incluye, además, el momento de la planificación de todo el movimiento, del planteamiento y la realización de objetivos científicamente fundamentados, de la organización consciente y la dirección de todo el proceso del desarrollo social. Lenin decía en 1918: "Nosotros hemos *reconquistado* a Rusia de manos de los ricos para los pobres, de manos de los explotadores para los trabajadores. Ahora debemos *gobernarla*" ("Obras", t. XXVII, p. 214). En la sociedad capitalista los cambios cualitativos, los saltos en la economía se preparan y realizan espontáneamente, por la acción del mecanismo del mercado. En la

sociedad socialista surge por primera vez la posibilidad de plantear determinados objetivos históricamente fundamentados y realizarlos mediante la actividad consciente, de preparar los cambios cualitativos necesarios y realizarlos a medida que se van creando las premisas correspondientes. Y como la sociedad no está dividida en clases enemigas, de las cuales unas están interesadas en los cambios que han madurado y otras oponen resistencia con todas sus fuerzas a esos cambios, todo el movimiento adquiere el carácter de un proceso, dirigido a un fin, de cambios cualitativos graduales. Aquí, repetimos, existe una salida más o menos libre para los cambios necesarios.

Decimos "más o menos" porque también bajo el socialismo hay elementos que frenan de una u otra manera la realización de los cambios objetivamente maduros. Pero ya no existen *clases* ni un *estado* que desempeñen el papel de ese freno; por el contrario, toda la actividad del estado y del Partido se encuentra en armonía con las tendencias naturales del desarrollo que conducen a "los saltos hacia una nueva calidad". Una vez más, a este respecto nos referimos a la *esencia* del proceso en su forma ideal. Concretamente el problema es más complejo, porque depende de los hombres la capacidad de ver, de percibir la maduración de los cambios cualitativos y de escoger las formas más convenientes para realizarlos, la audacia para desechar las formas habituales, pero caducadas, de organización, etc. Y como los hombres son diferentes, la realización práctica de los cambios necesarios se hace en la lucha y a través de la lucha.

No hay por qué demostrar que las señaladas particularidades en el desarrollo no alteran los rasgos fundamentales de la ley dialéctica del tránsito de los cambios cuantitativos a cualitativos. Estas particularidades en nada afectan la circunstancia de que los cambios cualitativos, los saltos, las revoluciones, sólo pueden surgir como resultado de los correspondientes cambios cuantitativos, que los saltos son preparados por la forma "evolutiva" del desarrollo, etc. Se trata sólo de una nueva expresión específica de todos estos rasgos fundamentales de la dialéctica del desarrollo en el nuevo mecanismo social creado por el régimen socialista y que nos explica las particularidades de los procesos de los cambios en las nuevas condiciones en comparación con la vieja sociedad.

Hemos señalado sólo algunos momentos, los más esenciales en nuestra opinión, del concepto de "gradualidad" que Lenin emplea para caracterizar las peculiaridades de los procesos de los cambios cualitativos después de la victoria sobre el capitalismo. Acerca de que precisamente el referido concepto de Lenin desempeña este papel, lo testimonia su enfoque de los problemas principales de la transformación socialista. Ya nos hemos referido a la importancia de este concepto para la solución del problema campesino. En todas partes y siempre, al plantear este problema habla de la gradualidad de las transformaciones cualitativas de la dispersa agricultura en una gran economía socialista. He aquí una de las numerosas formulaciones de este género: "El poder

estatal proletario debe llevar a cabo el tránsito a la agricultura proletaria sólo con las mayores precauciones y de un modo gradual, sirviéndose del ejemplo, sin ejercer coacción alguna sobre los campesinos medios" ("Obras", t. XXXI, p. 134). En este caso no se logra nada "de un golpe", "de una vez", indica insistentemente Lenin. "De numerosas haciendas campesinas es imposible hacer de un golpe una grande" ("Obras", t. XXVIII, p. 152), "en esta cuestión es preciso convencer gradualmente, con el desarrollo de los acontecimientos, de la inevitabilidad del socialismo" ("Obras", t. XXVIII, p. 191).

Del mismo modo aborda un problema que tiene importancia histórico-mundial para la tarea de crear las nuevas relaciones entre los hombre, para la formación de un nuevo tipo humano: el de cambiar las costumbres mediante la reeducación, de forjar una disciplina comunista del trabajo, una nueva moral. Nosotros construimos sobre un terreno nuevo, decía Lenin, "que exige la labor más prolongada, tenaz y paciente para la reeducación de las costumbres que el capitalismo nos ha dejado en herencia y sólo de un modo muy gradual es posible rehacerlas" ("Obras", t. XXXII, p. 68).

Lenin subraya particularmente el carácter gradual de los tránsitos cuando examina los problemas relacionados con el tránsito del socialismo al comunismo. Este aspecto tiene actualidad hoy cuando el Estado soviético ha entrado en el período de la construcción del comunismo en todo el frente. En su tiempo Lenin no podía plantear concretamente los muy numerosos problemas referentes al tránsito del socialismo al comunismo. Pero señalaba un modo de abordarlos que tiene inmensa significación de principio. Y lo principal reside aquí en subrayar el momento de gradualidad de la transformación del socialismo en comunismo. Precisamente en este espíritu planteó Lenin el problema de que en el proceso del tránsito al comunismo "los hombres *se acostumbrarán* gradualmente a observar las reglas elementales de convivencia conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace miles de años en todos los preceptos, a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, *sin ese aparato especial* para la coacción que se llama estado" ("Obras", t. XXV, p. 434).

Una importancia especialmente grande tiene en este plano el desarrollo que Lenin realizara de la doctrina marxista acerca de la extinción del estado bajo el comunismo. Reiteradamente señaló las diferencias entre las formas de tránsito del estado burgués al proletario y de éste a la sociedad comunista, sin estado. Para el primer caso, es típica la forma de la destrucción revolucionaria de la máquina estatal burguesa y, para el segundo, la extinción gradual del estado y su sustitución, también gradual, por la autogestión social.

El Partido Comunista se guía por este enfoque leninista del problema relativo a la especificidad del salto del socialismo al comunismo. En todas sus resoluciones y documentos concernientes a la creación de la base material del comunismo, a la fusión

de las dos formas de propiedad —la cooperativa y la de todo el pueblo— en la forma única de todo el pueblo, a la forja de la moral comunista, a la extinción del estado y el tránsito a la autogestión social y a otros problemas, en todas partes se subraya el momento de gradualidad como la forma de las transformaciones cualitativas que corresponde a la naturaleza del socialismo, pues todos estos problemas pertenecen a la categoría de aquellos de los cuales Lenin decía que no se pueden resolver "de un golpe". La experiencia práctica de la edificación comunista confirma por entero este enfoque, pues expresa las nuevas condiciones del desarrollo. Pero volveremos a este problema en el último capítulo, donde examinaremos más concretamente algunas particularidades del tránsito del socialismo al comunismo y, en conexión con esto, analizaremos más detenidamente el concepto de "gradualidad".

Para finalizar este apartado, desearía indicar que Lenin distaba de considerar tales o cuales formas del tránsito, de los "saltos" como formas petrificadas. También en este caso tenía la máxima flexibilidad en sus ideas y razonamientos a su respecto, sin formular prescripciones absolutas, válidas para todos los tiempos y condiciones. Por ejemplo, él no consideraba en absoluto que, luego de haber tomado el poder en sus manos, la clase obrera, obligadamente en todas partes y siempre, independientemente de la situación, debía llevar a cabo la supresión de las relaciones capitalistas utilizando los métodos de la transformación revolucionaria directa, de un golpe y de una vez. Lenin consideraba plenamente posible, a condición de que el poder estuviese en manos del estado proletario, también el método de su transformación gradual.

El problema de las formas del salto, de los cambios cualitativos, Lenin lo planteaba en íntima relación con la situación histórica en la que ellos se cumplen. Extraordinario interés ofrece su intervención en 1921 en la VII Conferencia del Partido de la Provincia de Moscú. Echando una mirada al camino recorrido en cuatro años por la revolución, indicaba que el Estado soviético se proponía en un comienzo transformar paulatinamente también las relaciones capitalistas. Refiriéndose a uno de los primeros decretos del poder soviético, promulgado a fines de 1917 —sobre el monopolio estatal de los anuncios— Lenin explicaba que su sentido residía en que el proletariado se proponía pasar "del modo más gradual posible" a las nuevas relaciones económico-sociales. Decía que era "la tentativa del poder soviético de aplicar una política económica inicialmente enfilada a lograr una serie de cambios graduales, a un tránsito más cauteloso hacia el nuevo régimen..." ("Obras", t. XXXIII, p. 78). El Estado soviético, continúa Lenin, propuso a los capitalistas: "«subordínense al control estatal; subordínense al poder estatal, y en vez de la supresión completa de las condiciones que corresponden a los antiguos intereses, costumbres e ideas de la población, tendrán Uds. la modificación gradual de todo ello por medio del control estatal»..." ("Obras", t. XXXIII, p. 67). Esto significaba que la clase obrera

quería "realizar el tránsito a las nuevas relaciones sociales adaptándose, por así decirlo, en la mayor medida posible a las relaciones entonces existentes, del modo más gradual posible y sin una ruptura especial" ("Obras", t. XXXIII, p. 67).

Pero la burguesía y toda la contrarrevolución respondieron con la lucha armada a esta proposición del poder soviético, planteando el problema de la existencia misma de este poder. Su táctica, indica Lenin, consistió "en empujarnos a una lucha desesperada e implacable que nos obligó a una transformación de las viejas relaciones muchísimo mayor de lo que suponíamos" ("Obras", t. XXXIII, p. 77).

¿Qué pueden responder a estas claras indicaciones de Lenin los falsificadores de toda especie —tanto los abiertamente burgueses como los que se autodenominan "socialistas"— que se dedican a realizar ejercicios probatorios de que los marxistas, siempre y por principio, son partidarios de la violencia de lo cual acusan en particular a Lenin, quien, supuestamente, rechazaba en principio otro camino del tránsito hacia el socialismo. Las citadas palabras muestran que, aun cuando sólo exista un estado socialista, es completamente real, después de la conquista del poder por la clase obrera, el camino de las transformaciones graduales de las relaciones capitalistas como forma de los cambios cualitativos radicales, un camino sin una "ruptura especial", no de una vez ni de un golpe. Y si este método no pudo aplicarse, la burguesía fue la total responsable de ello. "Cuanto más dura se hacía la lucha —decía Lenin— tanto menos lugar quedaba para el tránsito cauteloso" ("Obras", t. XXXIII, p. 69).

Por consiguiente, el planteamiento leninista del problema referente a las formas del tránsito revolucionario, a los métodos del salto cualitativo en el tránsito del capitalismo al socialismo supone la consideración de la situación histórica, de las condiciones concretas, es ajeno a toda absolutización. Cuánta era la razón y clarividencia de Lenin, lo demuestra toda la práctica posterior de las transformaciones socialistas realizadas en los países de democracia popular en Europa y Asia. Esta práctica ha sido extraordinariamente rica y variada en cuanto a las formas y métodos de las transformaciones cualitativas de las viejas relaciones económico-sociales y, junto con los métodos de la ruptura brusca y total, ha contenido las formas de su cambio cauteloso y gradual. No cabe duda de que la futura experiencia de las transformaciones socialistas en otros países aportará aun una mayor diversidad en las formas del "salto" revolucionario. El salto, es decir, el cambio cualitativo radical de las relaciones económico-sociales en el tránsito del capitalismo al socialismo, es el aspecto "absoluto" del desarrollo, que no puede ser abolido por ninguna condición histórico-concreta, pues de otro modo no hay desarrollo. En cambio las formas y métodos de ese salto son relativos y vienen determinados por las condiciones históricas concretas.

* * *

Hemos expuesto algunos rasgos y elementos de la "dialéctica del socialismo" basándonos en su enfoque leninista y en la experiencia de la edificación socialista. El análisis de este problema demuestra cuán falsas son las pretensiones de los adversarios del marxismo de defender la dialéctica contra el comunismo que, según ellos, la traiciona y la lleva a la muerte. El intento de asfixiar la dialéctica materialista por medio del "abrazo" fracasa como fracasaron las numerosas tentativas anteriores de eliminarla mediante ataques directos. El tránsito del capitalismo al comunismo se cumple de modo irreversible en virtud de las leyes objetivas del desarrollo dialéctico, pero este tránsito no acarrea consigo el fin de la dialéctica, sino que le da únicamente una nueva forma, nuevos rasgos, la humanizan, diríamos, pues la anterior dialéctica del desarrollo que se realizaba de modo inevitable bajo la forma de una lucha feroz y encarnizada y del conflicto físico entre las clases, bajo la forma de guerras cruentas, de devastadoras crisis económicas, etc., cede el puesto a nuevas formas de la dialéctica en la que todos éstos y otros fenómenos semejantes serán un anacronismo y la humanidad los relegará al archivo histórico.

CAPITULO VI

LA DIALECTICA Y LA CIENCIA CONTEMPORANEA

1. Una respuesta a las exigencias de los nuevos tiempos

Entre los numerosos problemas de la filosofía marxista con cuya elaboración se vincula el nombre de Lenin, ocupan un lugar destacado e importante los problemas de la teoría del conocimiento. Una serie de causas condicionaron la enorme atención que Lenin dedicara a esos problemas.

Al crear la nueva concepción filosófica del mundo —el materialismo dialéctico e histórico—, los fundadores del comunismo científico, Marx y Engels, llevaron a cabo un viraje revolucionario también en el dominio de la teoría del conocimiento, en cuanto parte integrante de la ciencia filosófica. Marx y Engels formularon una nueva gnoseología materialista, fundada en los principios de la dialéctica marxista, de la concepción materialista de la historia. Esta teoría, continuando las mejores tradiciones del materialismo filosófico, que consideraba el conocimiento como el reflejo, la reproducción del mundo objetivo en la conciencia, al mismo tiempo se diferenciaba radicalmente de las limitadas concepciones del viejo materialismo metafísico y contemplativo.

Sin embargo, las condiciones históricas de la época de Marx y Engels, las tareas concretas exigían en aquel entonces a los fundadores del marxismo que concentraran su atención preferente no en los problemas de la teoría del conocimiento, sino en otros problemas de la filosofía. A este respecto, tenemos en Lenin una indicación muy valiosa. En "Materialismo y empiriocriticismo" señala que Marx y Engels aparecieron en la liza filosófica en una época en que entre los intelectuales avanzados y en los círculos obreros "prevalecía el materialismo". Es pues, por completo natural, escribe Lenin, que Marx y Engels concentraran la atención principal "en el *desarrollo* teórico serio del materialismo, en su aplicación a la historia, es decir, en la *terminación hasta la cúspide* del edificio de la filosofía materialista. Es muy natural que, en el terreno de la gnoseología, se limitaran a corregir los errores de Feuerbach, a ridiculizar las trivialidades del materialista Dühring, a criticar los errores de Büchner..." etc. ("Obras", t.

XIV, p. 230. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1962, p. 267).

En otro pasaje de su libro, mostrando las diferencias entre la nueva situación histórica y la existente en el período de actividad de Marx y Engels, Lenin subraya nuevamente esta misma idea. "Marx y Engels —escribe— habiendo superado a Feuerbach y tras haber adquirido la madurez en la lucha contra los tramposos, pusieron su máxima atención en la terminación del edificio de la filosofía del materialismo, es decir, en la concepción materialista de la historia y no en la gnoseología materialista" ("Obras", t. XIV, p. 315. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pp. 368-369).

Por esta causa, al crear la nueva teoría del conocimiento, Marx y Engels, no tuvieron la posibilidad de elaborar todos sus problemas, en muchos de ellos se limitaron a establecer la solución general, a indicar el enfoque de ellos, etc. Ya esta sola circunstancia exigía en el futuro, en interés del desarrollo de la ciencia filosófica marxista, la profunda elaboración subsiguiente de la gnoseología materialista. Pero la cuestión no reside sólo en esta, por así decirlo, necesidad abstracta.

Toda una serie de causas concretas, vinculadas con las condiciones de la nueva época histórica advenida después de la muerte de los fundadores del marxismo, exigía dirigir la máxima atención a los problemas de la teoría del conocimiento. No es casual que a principios del nuevo siglo, el siglo XX, apareciera el libro de Lenin "Materialismo y empiriocriticismo", libro que ha desempeñado un papel tan considerable en los acontecimientos posteriores y que ha conservado toda su significación también en la actualidad. Esta obra es la continuación directa, no sólo histórica, sino también lógica, de la labor que realizaron Marx y Engels en el dominio de la filosofía. Y, como si hubiera tomado el relevo de sus manos, continuó asestando golpes a la filosofía idealista en las condiciones históricas que habían cambiado dando respuesta a las apremiantes exigencias que formulaban los nuevos tiempos.

Son bien conocidos los motivos que obligaron a Lenin a tomar la pluma y escribir este libro. Por una parte, la derrota de la revolución de 1905 había suscitado el desconcierto y el desaliento en una parte de los intelectuales, el descreimiento con respecto a la existencia de ninguna clase de leyes objetivas del desarrollo social. Este hecho se reflejaba en toda suerte de teorías filosóficas que pregonaban el escepticismo y una actitud nihilista respecto a la lucha consciente por la reorganización revolucionaria de la sociedad. Por otra parte, la revolución que se había iniciado a comienzos del siglo XIX en el dominio de la física, vinculada con la quiebra de las ideas caducadas sobre la materia, engendró entre los naturalistas tendencias idealistas que fueron apoyadas por los enemigos conscientes del materialismo y eran alentadas por todos los medios con el propósito de fortalecer las posiciones de la filosofía idealista.

Por lo tanto, había en presencia dos procesos aparentemente exteriores y sin vinculación entre sí: la primera revolución rusa y la revolución en las ciencias naturales. Pero sólo ante un examen superficial de esos acontecimientos dichos procesos podían parecer desligados, exteriores el uno respecto del otro, pues en realidad, aunque eran suscitados por fuerzas diferentes, en su más profunda esencia se manifestaba la misma causa: *la grandiosa revolución que maduraba en la vida de la humanidad.* La revolución de 1905, fue la primera prueba, el "ensayo general" de la Revolución de Octubre que significó un viraje radical en el desarrollo histórico mundial. El descubrimiento del electrón, de la radiactividad, etc., había iniciado cambios en la ciencia y en la técnica cuyas consecuencias sociales no suscitan dudas. Estos descubrimientos anunciaban ya que el desarrollo de la ciencia y la técnica rebasaba los marcos estrechos, históricamente limitados, del régimen capitalista y exigía, para la utilización de todas las posibilidades contenidas en ellos, una nueva organización de la sociedad. Los descubrimientos de la física de aquel entonces fueron los orígenes de la nueva época, de la época atómica, tan ajena a la naturaleza del capitalismo como, en su tiempo, la época del vapor era incompatible con la naturaleza del feudalismo.

Estos dos acontecimientos pusieron en movimiento a las fuerzas hostiles al progreso de la humanidad que las utilizaron para atacar la concepción materialista. El objeto principal contra el cual dirigieron sus dardos esas fuerzas hostiles fueron la teoría materialista del conocimiento, la doctrina de la verdad objetiva, de la objetividad de las leyes que rigen la naturaleza y la sociedad. El hecho de que precisamente la gnoseología resultó ser el objeto principal de la lucha en este período no tenía nada de casual. No sin motivos Lenin señalaba que la filosofía idealista moderna "se ha especializado en la gnoseología". Escribía de los machistas rusos: "Nuestros machistas, deseosos de ser marxistas, han abordado el marxismo en un período histórico diferente por completo (es decir, del período de Marx y Engels. - *M. R.*), lo han abordado en un momento en que la filosofía burguesa se ha especializado sobre todo en la gnoseología..." ("Obras", t. XIV, p. 315. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 369). Precisamente a través y por medio de la teoría falsificada desde un ángulo idealista, se podía contrabandear la idea de que no hay ninguna verdad sólida e independiente de la conciencia humana y, en consecuencia, no hay ningún orden objetivo, ninguna ley objetiva del desarrollo en la naturaleza y en la sociedad. Esta idea corresponde plenamente a los intereses de la burguesía en el período en que habían madurado su muerte y la victoria del nuevo régimen social.

No nos anima en absoluto el deseo de ajustar las complejas condiciones del desarrollo de la sociedad y de la ciencia correspondientes a este período a un esquema sociológico vulgar con el fin de deducir directamente del "ser social" tales o cuales teorías filosóficas. Como se sabe, a fines del siglo XIX los problemas

gnoseológicos y lógicos fueron promovidos a la categoría de actuales como consecuencia del desarrollo, conforme a leyes, de la propia ciencia, de las profundas exigencias en cuanto a la asimilación y generalización filosófica de sus recientes descubrimientos. No cabe ninguna duda de que las vacilaciones idealistas tenían origen también en algunas causas "intrínsecas" y específicas del desarrollo de la ciencia en los nuevos tiempos; esto era lo que señalaba Lenin al hablar, por ejemplo, de la matematización de la ciencia. Pero, al mismo tiempo, renunciaríamos a las exigencias marxistas del análisis de clase de los fenómenos ideológicos si pasáramos por alto la trama social de la lucha que se desenvuelve en torno a problemas tales como los de si existen la verdad objetiva, las leyes objetivas de la naturaleza, la casualidad, la necesidad, etc., si el conocimiento refleja leyes realmente existentes de la naturaleza o si éstas tienen un carácter puramente subjetivo y arbitrario. ¿Es que acaso esos problemas no continúan siendo los principales en nuestra lucha contra la filosofía burguesa hoy, medio siglo después de la publicación de "Materialismo y empiriocriticismo"?

Es por completo evidente que la especialización de la filosofía idealista contemporánea en la gnoseología y su lucha contra el reconocimiento de la existencia de la verdad objetiva no tienen nada de fortuito. La ideología de la burguesía teme como al fuego al reconocimiento de que el desarrollo de la realidad sigue sus propias leyes y que el conocimiento científico refleja esas leyes, que la humanidad combatiente realiza la revolución sobre la base de esas leyes. Por ello, la negación de la verdad es su divisa. O, como se expresaba uno de los héroes de la excelente novela de Mauriac "Les chemins de la mer", en la que se pinta la descomposición y desintegración de la clase burguesa: "La muerte es la única verdad indiscutible, la única certidumbre... Y si hay algo más, no lo sabemos". Nosotros sólo vemos "las masas de niebla y bruma que cubren el abismo". "¿Para qué hablar de transformaciones, de revoluciones?". Todo esto, según Mauriac, es absurdo y carece de sentido.

Naturalmente, la burguesía no se dispone a entregarse y morir tan fácilmente, sino a confundir la conciencia humana con "las masas de niebla y bruma", a fijar en la mente de los hombres la idea de que nada sabemos ni podemos saber de ese abismo del ser que se llama mundo; en esto se halla profundamente interesada. Y sus filósofos salen al encuentro de los intereses de clase de la burguesía, tengan o no conciencia de esta lógica objetiva de sus concepciones.

La obra de Lenin contra la tergiversación idealista de la esencia del conocimiento y de la verdad científica asestó un golpe a la pretensión de los ideólogos burgueses de intoxicar la conciencia y la razón de la humanidad. Y la indisminuida significación de "Materialismo y empiriocriticismo" consiste en que este libro también hoy nos ayuda a luchar contra esta idea dominante de la filosofía burguesa contemporánea, estableciendo en las mentes de

los hombres la firme convicción en la existencia objetiva de las leyes de la naturaleza y la sociedad y subrayando el papel activo de la conciencia humana y de la actividad práctica de los hombres.

Pero el problema no reside sólo en lo expuesto. Ya hemos señalado que los problemas de la gnoseología fueron puestos en la orden del día por las propias exigencias de la ciencia en desarrollo. La rápida sustitución de unas concepciones por otras, la quiebra de algunos principios de la ciencia, que parecían inconmovibles y se aceptaban como algo absoluto, originaron la idea de que en el conocimiento no existe ni puede existir la verdad objetiva. Los nuevos y extraordinarios descubrimientos de la ciencia exigían, sin embargo, no sólo la defensa del materialismo contra los ataques del idealismo en general, por así decirlo, la defensa de las valoraciones, desde las posiciones de la teoría marxista del conocimiento, de la esencia materialista de los nuevos datos de la ciencia. Esto también era importante, pero no constituía la dificultad principal. La revolución en la física necesitaba un instrumento filosófico, un método de pensar que no sólo le permitiera comprender y determinar la línea "estratégica" general del desarrollo de la ciencia, sino que pudiera ser un factor activo, un poderoso estímulo de este desarrollo mismo.

Sabemos que únicamente el materialismo dialéctico podía ser ese instrumento, ese método de pensar. Y en ese período de viraje para la ciencia se puso de manifiesto con sorprendente claridad la dependencia recíproca entre las ciencias naturales y la filosofía. El desarrollo ulterior de la ciencia no sólo enfrentó la necesidad de poseer el instrumento filosófico de un pensamiento verdadero, sino que, para llegar a ser tal instrumento, la propia filosofía debía asimilar los frutos de la reciente revolución científica, refundirlos en conceptos y categorías filosóficas, y fulgir con las nuevas facetas, con los nuevos matices del enfoque de la naturaleza y del proceso de su reflejo en el pensamiento.

Nadie mejor que Lenin comprendía esta tarea que se alzaba ante la filosofía marxista. El enfoque leninista de la solución de este dificilísimo problema es un instructivo ejemplo de cómo la filosofía debe cumplir su papel. Lenin consideraba que la misión de la filosofía consistía en pertrechar al conocimiento científico con un enfoque acertado de la solución de los problemas surgidos, con la comprensión de los complejos procesos dialécticos del reflejo de las leyes de la naturaleza en el cerebro humano, mediante el sucesivo desarrollo creador de la propia filosofía sobre la base de los nuevos hechos de la ciencia, mediante el desarrollo de los métodos del conocimiento, de los principios lógicos del pensar. Precisamente esto era lo que sobre todo necesitaba la revolución en la física. Y debido a la incapacidad de abordar los nuevos problemas desde el punto de vista de la teoría dialéctica del conocimiento, algunos naturalistas se extraviaron en el pantano del idealismo, cayeron bajo la influencia de la filosofía machista.

Al mismo tiempo esta concepción de las tareas de la filosofía permitió a Lenin prever con exactitud asombrosa y con muchos

decenios de anticipación, el curso de la ciencia y formular algunas hipótesis concretas que más tarde se justificaron brillantemente (por ejemplo, la tesis sobre la inagotabilidad del electrón).

La explicación de la importancia de "Materialismo y empiriocriticismo", de su perenne frescura, hay que buscarla precisamente en que, en este trabajo, en consonancia con las exigencias del desarrollo de la ciencia y las tareas de la nueva época histórica, Lenin desarrolló la dialéctica marxista, particularmente la teoría dialéctica del conocimiento y la lógica, se aferró con fuerza a este "eslabón inmediato", pues tal era el mandato de la época. No es casual que incluso después de la aparición de "Materialismo y empiriocriticismo" Lenin no dejara de dedicarse a estos problemas. No cabe duda alguna de que los "Cuadernos filosóficos" son el desarrollo directo de "Materialismo y empiriocriticismo". Al igual que en esta obra, la dialéctica, la teoría dialéctica del conocimiento y la lógica constituyen el problema central de los "Cuadernos filosóficos". Tanto en aquélla como en ésta, Lenin aguza el arma del método marxista, plantea ante los marxistas la tarea de elaborar la lógica dialéctica, formula importantes ideas acerca de la esencia misma de la teoría del conocimiento y de la lógica del materialismo dialéctico. Es tan importante subrayar lo anterior porque una de las tareas principales de la filosofía marxista en la etapa actual consiste en continuar esta labor, iniciada por Lenin hace medio siglo.

Entre todos los marxistas, Lenin fue el primero en comprender la esencia del machismo como nueva forma de la lucha del idealismo contra el materialismo, y en su "Materialismo y empiriocriticismo" no sólo puso al descubierto el abismo que separa la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico y la teoría del conocimiento del empiriocriticismo, sino que desarrolló de modo creador la teoría marxista del conocimiento, elevándola a una etapa nueva, superior. Lenin llevó a cabo un profundo análisis materialista de los resultados de la reciente revolución en las ciencias naturales y, desde entonces, sus ideas iluminan con clara luz los complejos caminos dialécticos del desarrollo de la ciencia.

2. La filosofía y la ciencia

El mérito histórico de Lenin en la situación creada cuando se abocó a "Materialismo y empiriocriticismo", consistió sobre todo en plantear, con todo el vigor que le caracterizaba, el problema de las relaciones entre la filosofía y las ciencias naturales. Comprendía que la causa de todos los males sufridos por la ciencia en conexión con los nuevos descubrimientos, de la crisis de la física provocada por esos descubrimientos, no residía en la propia ciencia, ni en su incapacidad para resolver los nuevos problemas, sino en que los científicos, en virtud de una serie de motivos, no

sabían situarse en las posiciones de la dialéctica materialista y generalizar a la luz de su doctrina el desarrollo de la ciencia.

Lenin afirmó audaz y decididamente que la nueva física "ha derivado hacia el idealismo, sobre todo, precisamente porque los físicos ignoraban la dialéctica" ("Obras", t. XIV, pp. 248-249. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 289). Este motivo principal pasa a través de todo su análisis de las últimas conquistas de la física y de la lucha en su seno entre las tendencias materialistas e idealistas. Lenin mostraba convincentemente que en los más reputados teóricos, "se refleja su completa ignorancia de la dialéctica" ("Obras", t. XIV, p. 252. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 289).

Mostrando que la física y las concepciones físicas de los científicos están impregnadas por el espíritu del materialismo espontáneo, "histórico-natural", indicaba: "El esencial espíritu materialista de la física y de todas las ciencias naturales contemporáneas saldrá vencedor de todas las crisis posibles, a condición tan sólo de que el materialismo metafísico deje el sitio al materialismo dialéctico" ("Obras", t. XIV, p. 292. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 341).

Es conocida la conclusión final a que Lenin llega como resultado de todo su concienzudo examen del desarrollo de la física a partir de los grandes descubrimientos de fines del siglo XIX: "La física contemporánea está atravesando los dolores del alumbramiento. Está para dar a luz el materialismo dialéctico" ("Obras", t. XIV, p. 299. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 350).

Más tarde vuelve a estos problemas en su artículo "La significación del materialismo militante" (1922). En este trabajo afirma una y otra vez que "las ciencias naturales progresan con tanta rapidez y atraviesan por un período de tan profundo viraje revolucionario en todos los dominios, que no pueden en ningún caso prescindir de las conclusiones filosóficas". Lenin dice que es necesario elaborar en todos los aspectos la dialéctica, pues en ella y sólo en ella los naturalistas contemporáneos encontrarán una serie de respuestas "a los problemas filosóficos que plantea la revolución en las ciencias naturales...".

Así, pues, las citadas consideraciones muestran que Lenin promovía como problema Nº 1 el de la relación entre las ciencias naturales y la filosofía, de la significación de la generalización filosófica y del método filosófico para el desarrollo de la ciencia.

También en este caso, ha resultado que Lenin tenía profunda razón. Todo el curso del desarrollo posterior, ha confirmado brillantemente su idea de que las ciencias naturales no pueden prescindir de la filosofía y de las generalizaciones filosóficas. Vemos esa confirmación en la lucha encarnizada que se ha desenvuelto precisamente en torno a los problemas filosóficos en el proceso de la solución de los problemas fundamentales de la teoría de la relatividad, la mecánica cuántica, la biología, la cosmogonía, etc. Ha resultado, como lo preveía Lenin, que el enfoque y la solución

de muy numerosos problemas especiales de las ciencias naturales depende de cuál tendencia filosófica predomina: la idealista o la materialista.

Se puede objetar que si la filosofía es tan importante para el desarrollo de la ciencia, ¿cómo se explica entonces el hecho de que entre un considerable número de naturalistas haya obtenido vasta difusión el positivismo, es decir, la idea de que las ciencias naturales pueden prescindir de la "metafísica", como llaman a la filosofía sus negadores y liquidadores contemporáneos? A esto respondemos que, aunque parezca paradójico, el hecho de que se difunda el positivismo no prueba que la ciencia pueda prescindir de la filosofía, sino lo contrario, que sólo como consecuencia de las circunstancias concretas la relación entre la filosofía y la ciencia ha asumido formas monstruosas, en particular, la forma del incremento, durante un cierto período, de la influencia del positivismo entre los hombres de ciencia.

En nuestra opinión, estas circunstancias son, en pocas palabras, las siguientes: el positivismo es también una filosofía, pero una filosofía constreñida a ocultar su verdadera esencia, es decir, idealista, con un "sin partidismo" e "independencia" aparentes respecto de las dos tendencias fundamentales y principales. Este carácter forzoso se explica por el hecho de que en la época de los asombrosos progresos de la ciencia y la técnica es imposible defender abiertamente, como antes, el idealismo sin velos. Es mucho más fácil defenderlo simulando que por principio se renuncia a la solución de los problemas según los cuales se ha producido la división de la filosofía en los dos campos. El positivismo se caracteriza también porque considera imposible por principio resolver problemas tales como el de la relación del pensar con el ser, el de qué es lo primario y qué lo secundario: la materia o la conciencia, de si existen o no leyes de la naturaleza objetivamente, independientemente de la conciencia de los hombres, etc. Los representantes del positivismo afirman que el conocimiento tiene que ver con la "experiencia", que ellos identifican con el conjunto de las sensaciones y conocimientos humanos, y que es imposible rebasar los límites de una experiencia así concebida. El hombre no puede abandonar su propia piel, y por eso es en general absurdo plantear problemas semejantes a los que plantean y resuelven los materialistas y los idealistas: la naturaleza y las leyes ¿existen o no fuera de la experiencia humana? Nos es dada nuestra propia experiencia, y nada tenemos que ver con lo que hay más allá de ella, pues en general tales problemas son aparentes e insolubles. Nuestras concepciones no son ni materialistas ni idealistas, dicen los positivistas, y las declaran "neutrales" en el plano filosófico.

Precisamente este aspecto del positivismo ha atraído a muchos científicos de los países burgueses. Enfrentados ante la necesidad de escoger entre el materialismo y el idealismo, pero, en virtud del dominio de los prejuicios burgueses, temerosos del materialismo, sobre todo del materialismo dialéctico, pensaban que el

positivismo es un sistema de opiniones que los libera de una difícil elección.

No es casual que en "Materialismo y empiriocriticismo", Lenin dirigiera el fuego principal contra el machismo y sus derivados: el empiriomonismo, el empiriosimbolismo, etc. Lenin no abordó el machismo simplemente como una de las numerosas corrientes de moda de la filosofía burguesa que, como la espuma, aparecen en la superficie y desaparecen rápidamente. Dedicó tanta atención al análisis y crítica del machismo porque representaba en sus numerosas manifestaciones uno de los sistemas de concepciones filosóficas más típicos de la época del imperialismo. Es natural por ello que su crítica del machismo sea hoy tan actual como antes, pues las formas contemporáneas de la filosofía idealista, todas esas corrientes, que publicitan sus ideas bajo los abigarrados y chillones membretes del empirismo lógico, del positivismo lógico, etc. se parecen, como dos gotas de agua, al machismo y, en rigor, son empresas "filiales" suyas. Entre la enorme diversidad de escuelas y escuelillas filosóficas burguesas, Lenin tomó el machismo, el empiriocriticismo, como la expresión más clara de las tendencias dominantes.

En el machismo se manifestaba con toda claridad la "especialización" en gnoseología que Lenin calificaba como un rasgo característico de la moderna filosofía burguesa que, a través de la teoría idealista subjetiva del conocimiento, procuraba emponzoñar la ciencia, contrabandear la religión y fortalecer la sociología reaccionaria. En el machismo también se manifestaba claramente una vez más el afán, característico para la moderna filosofía burguesa, de ocultar o disimular por todos los medios su idealismo, y en una época de éxitos nunca vistos del conocimiento científico de hacer pasar el idealismo por "realismo". Ridiculizando a algunos machistas rusos que se denominaban "marxistas" y que creían seriamente en el "realismo" del machismo, Lenin escribía: "En nuestra época no podría un filósofo no declararse «realista» y «enemigo» del idealismo. ¡Ya va siendo hora de entenderlo, señores machistas!" ("Obras", t. XIV, p. 310. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 363). ¡Cuánta agudeza y frescura tienen estas palabras de Lenin en nuestros días cuando en el mercado filosófico capitalista los ojos son encandilados por la publicidad "realista"!

El machismo satisface la "demanda social" de la burguesía "liquidando" toda causalidad objetiva, toda necesidad y toda sujeción a leyes, declarándolas una simple expresión de la conexión de las sensaciones.

La necesidad y las leyes históricas objetivas que se abren paso a través de todos los obstáculos levantados por el capitalismo, provocan pánico en la conciencia del burgués que se aferra a su propia existencia. Las leyes del desarrollo de la sociedad, con fuerza indomeñable, conducen a la humanidad hacia el comunismo. El machismo se impone a la conciencia del burgués porque las declara "inexistentes". Con su negación del determinismo, la filosofía

machista, como toda la filosofía burguesa contemporánea, intenta precipitar la conciencia de la humanidad en el ciego caos de las sensaciones y percepciones, que cada uno puede "organizar" y "ordenar" a su modo. Con su subjetivismo que introduce en todos los problemas, el machismo es la expresión filosófica más adecuada de la anarquía de la sociedad capitalista, del dominio del individualismo burgués.

Desenmascarando la filosofía machista, Lenin destruyó todas las últimas sutilezas de la filosofía burguesa orientadas a defender el idealismo y el capitalismo y a detener la marcha victoriosa del materialismo dialéctico.

Lenin quitó implacablemente todas y cada una de las máscaras de la gnoseología idealista machista, destruyó los intentos de poner los problemas de la teoría del conocimiento, así como todos los demás problemas de la filosofía, por encima de los campos beligerantes, de eliminar el problema referente a la oposición entre el materialismo y el idealismo. Corresponde a Lenin el mérito de haber desarrollado y profundizado el planteamiento del problema acerca de los dos campos en filosofía, en particular de la gnoseología, que había sido formulado por Engels. Lenin proporcionó a los marxistas un criterio preciso y exacto para valorar cualquier teoría filosófica, cualquiera sea el nombre y cualesquiera sean los subterfugios con los cuales se oculten. Lenin toma cualquier recién inventada palabreja de los machistas destinada a probar la "neutralidad" de su filosofía respecto del materialismo y el idealismo, pero que en los hechos sirve para ocultar el más puro idealismo, y plantea la para él fatal pregunta: ¿Qué es lo primario y qué es lo secundario? La sensación, el concepto ¿es un reflejo del mundo exterior que existe objetivamente o el mundo exterior se reduce a las sensaciones y representaciones del hombre? Este enfoque daba a Lenin la posibilidad de volver absolutamente claros y transparentes los problemas más complejos, le permitía desembrollar con facilidad problemas filosóficos deliberadamente oscurecidos y conscientemente complicados por los idealistas.

Hay y puede haber, explicaba Lenin, sólo dos líneas en los problemas de la gnoseología: la línea materialista y la línea idealista. Y ninguna ingeniosidad puede borrar o velar su radical oposición. Una línea considera el conocimiento como el reflejo del mundo objetivo. La otra considera el mundo como resultado del conocimiento, lo diluye en las sensaciones, es decir, "elimina" el mundo objetivo. Desde este punto de vista valora Lenin la teoría del conocimiento de los machistas.

"¿Hay que ir de las cosas —decía Lenin— a la sensación, y al pensamiento? ¿O bien del pensamiento y de la sensación a las cosas...? Ningún subterfugio, ningún sofisma... podía ocultar el hecho claro e indiscutible de que la doctrina de Mach sobre las cosas como complejos de sensaciones, es idealismo subjetivo, es simplemente rumiar el berkeleísmo" ("Obras", t. XIV, p. 30. Ver

"Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 32). El machismo como toda la filosofía burguesa contemporánea, utiliza y explota ampliamente el concepto de "experiencia". Este concepto es considerado "neutral", es decir, ni materialismo ni idealismo. Lenin demuestra que todo el machismo se funda en la falsificación y tergiversación de este concepto, en el ocultamiento del hecho de que la "experiencia" puede expresar tanto una línea materialista como idealista en la teoría del conocimiento. "La «experiencia» —escribía Lenin— abarca tanto la línea materialista como la línea idealista en filosofía, consagrando la confusión entre una y otra" ("Obras", t. XIV, p. 135. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 156).

La experiencia puede ser concebida como suma de las sensaciones e impresiones del hombre. Así la entienden los machistas, y es ésta una interpretación puramente idealista de la experiencia. Se puede y se debe entender la experiencia como la activa acción recíproca entre el hombre y la naturaleza objetivamente existente, en cuyo proceso el hombre modifica la naturaleza y se modifica a sí mismo. Así entiende Lenin la experiencia, y ésta es la única interpretación científica, materialista, de la experiencia. Incluso Plejánov no comprendía esto y caía en la trampa de los machistas cuando aceptaba como materialista su tesis de que la experiencia es el objeto de la investigación.

Justamente, Lenin desarrolla y precisa en todos los aspectos esta exigencia del marxismo, su tesis de la radical oposición entre la gnoseología materialista y la idealista, y hace de ella el punto de partida de todos los problemas de la teoría del conocimiento.

¿Por qué Lenin planteó con tanta agudeza este problema fundamental de la filosofía? Porque sin tal o cual solución de él es imposible la ciencia, es imposible el desarrollo exitoso de las ciencias naturales.

El positivismo también está orientado hacia una solución de este problema, pero oculta su solución con miles de reservas que velan la esencia del mismo. Para demostrarlo nos dirigiremos al libro del conocido representante del positivismo Ph. Frank, "Filosofía de la ciencia", publicado en 1957 [1].

El propio título del libro es característico. Frank supone que muchas desventuras de la ciencia contemporánea se explican porque entre la filosofía y la ciencia se ha producido una ruptura, porque se ha roto el hilo que las unía. Frank manifiesta su profunda convicción de que indudablemente la ciencia depende de la filosofía y no puede prescindir de ella. Incluso cita las conocidas palabras de Engels acerca de que los naturalistas sólo imaginan que son libres de toda filosofía, pero en la práctica se encuentran subordinados a la filosofía aunque, lamentablemente, en la mayoría de los casos a la peor de ellas.

(1) *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia. La relación entre la ciencia y la filosofía", Ed. de Literatura Extranjera, 1960.

Este reconocimiento por parte de un ferviente defensor del positivismo es muy grato. Pero, lamentablemente, los posteriores razonamientos se distinguen poco de los habituales conceptos positivistas acerca de la esencia de la filosofía y, lo que es más importante, están dirigidos a defender la concepción idealista de la naturaleza del conocimiento.

No es éste el lugar para trabarnos en polémica con el autor respecto a su planteamiento del problema acerca de la ruptura de la cadena que une la filosofía y la ciencia, y de las causas de esa ruptura. A nuestro parecer es dudoso que en general sea legítimo hablar de tal ruptura, por cuanto en sus postulados gnoseológicos y metodológicos, en las premisas de las que arranca la concepción del mundo en conjunto, la ciencia está vinculada de uno u otro modo con la filosofía. Es indudable que tales o cuales naturalistas se han apartado de la filosofía. Sobre todo a medida que se han ido diferenciando y especializando las ciencias que han suministrado al científico argumentos, por así decir, para ignorar las amplias y generalizadoras ideas filosóficas y para profundizar en una investigación estrechamente especializada. Pero los hilos que enlazan las ciencias naturales y la filosofía se han conservado siempre —visibles o invisibles— y de un modo u otro han impreso su sello en la ciencia de la naturaleza. Pero si se habla de la ruptura entre ellas en los tiempos más recientes, cabe decir que aproximadamente desde mediados del siglo XIX, precisamente el positivismo es el principal responsable de haber predicado la independencia de la ciencia respecto de la filosofía, prédica que sin duda ha ejercido influencia determinante en la mente de los naturalistas. Pero, como ya lo hemos indicado, esta prédica misma de que la ciencia es independiente de la filosofía y no necesita de ésta, era en esencia la de una determinada filosofía, es decir, de la filosofía idealista.

Es imposible estar de acuerdo con la afirmación de Frank en el sentido de que la causa principal que había determinado la ruptura entre la filosofía y la ciencia fue el tránsito —aproximadamente a partir de 1600— de la ciencia a una condición en la que ésta dejó de necesitar que los resultados prácticos se dedujeran de principios filosóficos generales, "inteligibles", como ocurría antes, y la ciencia misma deducía las explicaciones prácticas necesarias partiendo de sus propias tesis. Hasta este nuevo período, la ciencia era predominantemente deductiva, dice Frank; procuraba explicar el mundo a partir de algunos postulados filosóficos generales, de donde derivaba su estrecha vinculación con la filosofía. Pero cuando la ciencia fue capaz de dar una explicación práctica inmediata a sus principios y partiendo de ellos, de explicar la experiencia humana, el papel de la filosofía disminuyó extraordinariamente, entre ella y la ciencia se abrió una grieta que con el tiempo se transformó en ruptura.

En este esquema del movimiento histórico de la ciencia se han captado algunos rasgos del movimiento real, pero están explicados erróneamente y de ellos se ha extraído la falsa conclusión acerca

de una supuesta ruptura entre la filosofía y la ciencia, ocurrida en los límites que separan el período antiguo y medieval del período moderno. Aproximadamente hasta 1600, los principios científicos se deducían en efecto más bien partiendo de consideraciones filosóficas generales que de un cuidadoso estudio e investigación de la naturaleza, y la filosofía tenía la pretensión de ser la única ciencia. Más tarde, cuando la ciencia pasó a la investigación directa de la naturaleza y se convirtió en ciencia experimental, el papel de las consideraciones filosófico-naturales se hizo más limitado. Sin embargo, este hecho no significó en caso alguno la ruptura de la filosofía con la ciencia. Para confirmar lo expuesto basta remitirnos al indiscutible hecho de que los éxitos de la ciencia experimental en el período moderno se explican en muy grande medida por la afirmación de la filosofía materialista en la ciencia y en los principios y métodos del conocimiento científico. En el período que sigue al predominio de la filosofía idealista en la Edad Media, se inició un verdadero florecimiento del materialismo filosófico representado por nombres tan célebres como los de Francis Bacon, Hobbes, Priestley, Spinoza, Holbach, Diderot, etc. Cierto es que este materialismo era mecanicista y metafísico, y no podía ser otro en esta época, pero ejerció una influencia inmensa y directa sobre el desarrollo de la ciencia de aquel tiempo. La mayoría de los propios naturalistas era por sus propias convicciones filosóficas, materialista, y veía el sentido y la misión del conocimiento científico en la reproducción verdadera de las leyes objetivas de la naturaleza, en el descubrimiento de las leyes naturales reales, que permiten al hombre utilizarlas en su propio beneficio.

A modo de ejemplo se podrían señalar las ideas científicas de Galileo, quien en ese tiempo desempeñó un papel relevante en el desarrollo de la ciencia.

Sin embargo, sea como fuere que Frank explique la ruptura de la cadena que une la filosofía y la ciencia, no se puede dejar de aceptar la idea misma de la conexión entre ellas. El desarrollo de la ciencia en los últimos decenios ha demostrado y sigue demostrando en la actualidad qué nexo tan directo e inmediato existe entre la concepción filosófica del mundo, entre el método y los problemas cardinales de la ciencia, de las ciencias naturales, y que sólo pueden ignorarlo hoy los representantes especialmente obstinados del indiferentismo filosófico. Frank indica con acierto que "cuanto más profundamente penetramos en la verdadera ciencia, tanto más clara se manifiesta su conexión con la filosofía" (2).

Es cierto que considera que se debe crear una especial "filosofía de la ciencia", que sería precisamente el eslabón perdido que explica la ruptura entre la filosofía y la ciencia, entre las ciencias naturales y las humanidades. Esa "filosofía de la ciencia" se con-

(2) *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia", p. 38.

vertiría, en su opinión, en el medio e instrumento para su unión "sin introducir ninguna filosofía eterna" [3]. Estas palabras expresan una concepción positivista típica de la filosofía. Esta "filosofía eterna" es el materialismo y el idealismo incluidos en la categoría de filosofía "metafísica" que procura resolver problemas insolubles. Como tal filosofía es imposible, resta sólo una "filosofía de la ciencia", cuya misión consiste en explicar la naturaleza del conocimiento y crear así para la ciencia sus necesarias premisas gnoseológicas. En realidad, naturalmente, este papel lo cumple la propia filosofía —materialista o idealista—, que los positivistas en vano intentan liquidar. Y puesto que esto es así, no es necesaria ninguna "filosofía de la ciencia" especial e independiente. Además, este concepto en su acepción positivista debe crear la ilusión de que la "filosofía de la ciencia" no se acerca ni a la filosofía idealista ni a la materialista, sino que es algo "nuevo" alejado de las direcciones filosóficas tradicionales y fundamentales.

Lo que Frank llama "filosofía de la ciencia" en realidad no es más que aquella misma reducción de la filosofía a la gnoseología, de la que hablaba Lenin cuando observaba que la filosofía burguesa contemporánea se especializa en la gnoseología; es la tentativa de llevar a cabo una elaboración gnoseológica (y lógica) de las actuales conquistas de la ciencia que arroje a la ciencia en brazos del idealismo filosófico y quebrante, rompa, la conexión natural y necesaria entre la ciencia y la filosofía *materialista*, más concretamente, el *materialismo dialéctico*. Todos los esfuerzos del positivismo para restaurar la perdida conexión entre la filosofía y la ciencia están dirigidos en este sentido. Y, al leer a Frank, nos persuadimos una vez más de que Lenin tenía mil veces razón cuando exigía ver tras la escolástica gnoseológica la lucha entre los partidos fundamentales en filosofía.

En efecto, ¿dónde ve Frank el nexo fundamental entre la filosofía y la ciencia y en qué concretamente debe expresarse? El propio Frank afirma: "El problema central de la filosofía de la ciencia es el de cómo pasamos de la afirmación del sentido común ordinario a los principios científicos generales" [4]. Este problema es en realidad muy importante y constituye la base fundamental del conocimiento humano. Tiene dos aspectos íntimamente vinculados entre sí. El problema de la relación entre nuestra experiencia y nuestros conceptos e ideas, generalizados sobre la base de la experiencia es, ante todo, el problema referente a la naturaleza del conocimiento humano. Es éste el problema fundamental que Lenin formula con claridad y sencillez: ¿Hay que ir de las cosas a la sensación y al pensamiento? ¿O bien del pensamiento y de la sensación a las cosas? El segundo aspecto de este problema reside en cómo se cumple el tránsito de la sensación, de la experiencia al pensamiento, a los principios genera-

(3) *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia", p. 46.
(4) *Ibíd.*, p. 56.

les. Ahora dejaremos este problema, aunque tiene relación directa con la solución del primer aspecto mencionado. Cuando Frank considera que el problema fundamental de la "filosofía de la ciencia" es el de la relación entre las sensaciones, las observaciones, los datos de la experiencia y los conceptos científicos generales, pasa, sin darse cuenta, a las posiciones de la propia "metafísica" y plantea aquellos mismos seudoproblemas que, como positivista, rechaza y declara "insolubles".

Pues la raíz de este problema reside en saber si nuestros conceptos generales reflejan los fenómenos y procesos reales, existentes fuera de nosotros, o si son engendrados de uno o de otro modo por la inteligencia humana. El propio Frank afirma que la verdad de proposiciones tales como: "En esta habitación hay una mesa redonda" o "En esta escala la flecha coincide con las señales entre el dos y el tres..." (5) etc. —no suscita dudas para nadie. Otra cosa ocurre con las tesis teóricas generales formuladas en términos y conceptos abstractos como la "ley de inercia" o de "conservación de la energía". Con respecto a esta clase de proposiciones, nosotros no podemos, dice Frank, alcanzar una comprensión general del tipo de la que se alcanza cuando estamos ante proposiciones que fijan los hechos observados. De lo expuesto sigue que, en opinión del propio Frank, el problema fundamental de la "filosofía de la ciencia" es el de qué es lo que nos obliga a admitir unos principios y a rechazar otros o, como él mismo dice: "...¿por qué aceptamos unas tesis científicas generales y no aceptamos otras? ¿Cuáles son las causas de nuestro conocimiento de esas tesis generales?"(6).

Como surge de este planteamiento de los problemas, el positivismo contemporáneo, a diferencia del machismo criticado por Lenin, traslada el centro de gravedad a la investigación de la cuestión tocante a la naturaleza de los postulados más generales de la ciencia, a la naturaleza de las abstracciones. Mach y los machistas ponían el acento en que las sensaciones del hombre no son imágenes de las cosas, el reflejo de sus propiedades reales, sino el puro producto de la sola actividad humana. Respondiendo a los machistas, Lenin escribía: "El sofisma de la filosofía idealista consiste en considerar la sensación no ya como vínculo de la conciencia con el mundo exterior, sino como un tabique, un muro que separa la conciencia del mundo exterior; no como la imagen de un fenómeno exterior correspondiente a la sensación, sino como «lo único existente»" ("Obras", t. XIV, p. 40. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 44).

Los positivistas contemporáneos dicen: mi sensación de que en esta habitación hay una mesa redonda no me engaña y respecto de esa sensación "no puede haber dos opiniones". Al parecer, la actual "filosofía de la ciencia" positivista elimina el problema

(5) *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia", p. 57.
(6) *Ibid.*

tocante a la naturaleza de las sensaciones, porque su veracidad corresponde a la naturaleza de las cosas mismas: si efectivamente la mesa redonda se halla en la habitación, mi representación a este respecto es verdadera. Pero entonces, por lo visto, la conclusión lógica no conviene en absoluto a su "filosofía de la ciencia". Frank escribe que la inexistencia de dos opiniones en el ejemplo de la mesa no habla en absoluto en favor de que "el mundo descrito es un mundo «real»" (7). Todo el problema reside pues, en que "se puede lograr un acuerdo general entre los hombres de educación media respecto a si esas afirmaciones son en cada caso verdaderas o no" (8).

Por consiguiente, los positivistas contemporáneos no se distinguen en absoluto de los machistas en la concepción de la naturaleza de las sensaciones humanas, y lo que Lenin decía de los machistas les cabe enteramente. La afirmación sobre la mesa es "verdadera" (los positivistas encierran la palabra "verdad" entre irónicas comillas, debido a que desde su punto de vista idealista no puede haber en absoluto una verdad sin comillas, es decir, una verdad que refleje el mundo exterior) sólo por la razón de que los hombres se ponen fácilmente de "acuerdo" sobre este hecho evidente.

Si trasladan el centro de su atención a la naturaleza de las sensaciones, ello se explica por el desarrollo de las ciencias contemporáneas, particularmente de la física, que de modo creciente tratan con el "invisible" mundo de las partículas y formulan sus principios de una forma extraordinariamente abstracta. Pero sea como fuere, no es posible estar de acuerdo con que el problema fundamental de la filosofía es el concerniente a la naturaleza de nuestros conocimientos, sensaciones y conceptos, a su relación con el mundo exterior, el de dónde ir hacia dónde: del pensamiento hacia las cosas o de las cosas hacia el pensamiento. Pero éste es, repetimos, el mismo problema "metafísico" acerca del cual, de palabra, los positivistas ni siquiera quieren oír hablar, es decir, el problema de qué es lo primario y qué es lo secundario: la materia o la conciencia, pues son concebibles sólo dos respuestas diferentes a las cuestiones formuladas por Frank: por qué aceptamos unas tesis de la ciencia y no aceptamos otras, cuál es la causa de que conozcamos las tesis generales. Estas respuestas pueden ser de un género doble: 1) unas tesis las aceptamos porque reflejan correcta o aproximadamente el mundo exterior y corresponden a la práctica, y rechazamos otras en virtud de su no correspondencia a la realidad objetiva y a la práctica; 2) el fundamento de la aceptación o no aceptación de tales o cuales tesis de la ciencia sólo pueden serlo condiciones que radican en la inteligencia humana, en el "acuerdo" de los hombres para considerarlas verdaderas, en su "conveniencia", en su "utilidad", etc. (esta respuesta varía conforme al matiz de la corriente idealista).

(7) *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia", p. 57.
(8) *Ibíd.*

No existe ningún otro camino para responder a las mencionadas cuestiones. Y el propio Frank escoge uno de esos caminos concebibles: precisamente el segundo. Su libro está enteramente dedicado al propósito de demostrar que los postulados científicos tienen un carácter puramente convencional, pragmático, que son el resultado del acuerdo entre los hombres y están fundados en los principios de la "economía del pensamiento", de la "sencillez", de la elegancia, de la conveniencia, etc. Procura demostrar lo expuesto en los ejemplos de la geometría, la física y otras ramas del conocimiento. Así, Frank habla del carácter puramente convencional de la geometría. Está de acuerdo con la afirmación de Poincaré (conocido matemático y filósofo francés cuyos errores idealistas criticara Lenin en el libro "Materialismo y empiriocriticismo") de que, como escribe Frank, "las leyes de la geometría no son en absoluto afirmaciones sobre el mundo real, sino acuerdos arbitrarios" acerca de cómo utilizar sus conceptos [9].

Del mismo modo se explica la esencia de los conocimientos físicos[10]. Y por más que Frank agudice el ingenio en su afán de situarse por encima de los enfoques materialista e idealista de la ciencia, de encontrar un camino especial, un "tercer" camino, sus propios razonamientos se encuentran en flagrante contradicción con esos afanes. Pues su posición es idealismo, una de las variedades de interpretación idealista de la ciencia y el conocimiento científico y, a la par, del mundo real. Naturalmente, Frank no dice que la materia no existe, pero sostiene que es imposible y erróneo en principio, afirmar lo contrario, es decir, que la materia existe. Las tesis "la materia existe" o "la materia no existe" son desde su punto de vista, equivalentes a la proposición que tiene la forma sintáctica de expresión "no existen terneros con tres cabezas". La propia forma sintáctica de tales expresiones induce a error, porque al decir que "no existen terneros con tres cabezas" con ello suponemos que nuestros conceptos se refieren a cosas reales. En realidad sólo se refieren a nuestras propias representaciones de los hechos observados, y como consecuencia las tesis científicas expresadas en la forma sintáctica "la materia existe" o "la materia no existe" son sólo fuente de errores.

Frank intenta apoyarse en las nuevas conquistas de la ciencia, en particular en la teoría de la relatividad. Citando las palabras de Minkovski acerca de que la combinación, la conexión del espacio y el tiempo es lo que "realmente existe" mientras que el espacio y el tiempo tomados separadamente son sólo una apariencia, comenta: si incluso se considera lo primero como más real, "significará simplemente que su utilización es una representación prácticamente más conveniente de la teoría de la relatividad" [11]. Por esto se debe entender que la teoría de la relatividad tiene significación no porque profundiza nuestros conocimientos del

(9) Ver *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia", p. 158.
(10) Ver obra citada, pp. 265, 287, 291, 293 y otras.
(11) *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia", p. 265.

mundo real, sino porque se ha adaptado a una más afortunada descripción de los hechos; ha introducido nuevas "determinaciones operacionales", es decir, métodos de medición, etc. que están "mejor adaptados a las necesidades reales del hombre de ciencia" (12).

Por ello, desde el punto de vista de Frank, la teoría de la relatividad no ha hecho ningún aporte a la "ontología", es decir, a la doctrina del ser, del mundo real. Y así afirma: "La «relativización» del espacio y del tiempo es un progreso en el dominio de la semántica, y no, como a menudo se ha dicho, en el dominio de la metafísica o la ontología" (13).

En este sentido supone, aunque considera el materialismo y el idealismo como sistemas filosóficos igualmente imposibles, que la física moderna, y en particular la teoría de la relatividad, ha refutado precisamente la filosofía materialista. Aquí aparece en escena un observador, de quien depende todo: la relatividad de las determinaciones de longitud, la heterogeneidad del espacio, del tiempo, etc. y se demuestra que todo aquello con lo que opera la nueva física son "fenómenos de la conciencia", "esencias espirituales", de lo que sigue que "toda teoría física refuta al materialismo" (14). Tal es el verdadero valor del "tercer camino" en filosofía. En realidad, como lo demostró exhaustivamente Lenin en el caso del machismo, los razonamientos acerca de la "neutralidad" y el "sin partidismo" filosóficos son una máscara verbal de la filosofía idealista. Y por ello, aunque Frank y los demás positivistas no dicen directamente: "la materia no existe" (del mismo modo que no dicen lo contrario, es decir que "la materia existe") su negación de la ciencia del conocimiento científico como forma del reflejo y de la reproducción intelectual de la realidad material objetiva es *la negación de la realidad de la materia* en el sentido auténtico de esta palabra, pues si el conocimiento humano tiene que ver y en principio es capaz de ello sólo con las impresiones sensoriales, con fenómenos de la conciencia y nada puede conocer del mundo real, esto equivale a rechazar el reconocimiento de la realidad de la materia.

Y tiene completa razón uno de los partidarios de esta filosofía que se distingue por una mayor consecuencia y audacia en las conclusiones. Asevera que hoy el idealista debe decir no como Schopenhauer: el mundo es mi representación, sino de otro modo: "El mundo es mi verificación" ("Die Welt ist meine Verifizierung") (15).

La comprobación, la verificación, depende del hombre, y desde el punto de vista del positivismo todo lo que no resiste esa verificación, es decir, la confrontación con la experiencia concebida en el espíritu subjetivista. machista, es irreal. La materia

(12) *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia", p. 241.
(13) *Ibid.*
(14) *Ibid.*, p. 297
(15) "Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher", S. 418.

pertenece ante todo a la categoría de tales "esencias". Por eso, en el artículo publicado en esta misma recopilación bajo el título de "Einstein, Mach y el positivismo lógico", Frank incluye el concepto de materia en la categoría de los conceptos "desprovistos de contenido, metafísicos" [16].

Sin duda, el positivismo puede ser para algunos sabios la forma de un "materialismo vergonzante". La negativa a resolver el problema de la objetividad de la materia es para otros un cómodo refugio donde ocultarse para referirse a los agudos problemas filosóficos que son objeto de una lucha tan encarnizada entre los diferentes partidos filosóficos. Pero este refugio es una construcción muy endeble y el viento de la lucha filosófica lo penetra hasta el fondo. No es casual que el positivismo comience hoy seriamente a perder crédito entre eminentes naturalistas, quienes se van convenciendo de que no se trata de una "filosofía de la ciencia", sino de una "filosofía contra la ciencia".

Y así, luego de plantear el problema de la inmensa importancia que la filosofía tiene para la ciencia y el conocimiento científico, el destacado representante del neopositivismo contemporáneo, Frank, dedica todos sus esfuerzos a enlazar la ciencia con la filosofía idealista y romper la cadena que la une con la única filosofía científica, el materialismo, el materialismo dialéctico. Así, pues, todo está en su sitio: la ciencia no puede existir y desarrollarse al margen de una u otra concepción filosófica del mundo, de tal o cual método filosófico, y esa filosofía sólo puede ser o el materialismo o el idealismo, no hay ningún tercer término. La ciencia contemporánea se desarrolla en la lucha entre estas dos tendencias contrarias.

Naturalmente, al plantear el problema de la conexión entre la filosofía y la ciencia, los representantes del neopositivismo no perciben las profundas fuentes de esa conexión. Comprenden la necesidad que la ciencia tiene de elucidar la naturaleza del conocimiento, aunque como hemos visto, no la elucidan, sino que la tergiversan. Pero procuran —claro está, sólo en apariencia— eliminar el problema, fundamental para la ciencia, acerca de la realidad de los hechos investigados por ella. Incluso consideran que el planteamiento filosófico de este problema principal y, por consiguiente, la filosofía en el verdadero sentido de la palabra, es decir, lo que denominan "metafísica", se impone a las ciencias naturales por consideraciones puramente *externas* que no tienen ninguna relación con los intereses de la ciencia misma. Mientras tanto, la filosofía, el enfoque filosófico en el sentido amplio de esta palabra, es decir no sólo como teoría del conocimiento, sino como doctrina de la esencia del mundo, de sus leyes más generales de desarrollo, del método del conocimiento, están indisolublemente vinculados con el ser mismo de la ciencia en cuanto instrumentos y formas del conocimiento del mundo, penetran toda su esencia.

(16) "Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher", S. 180.

El mérito de Lenin consiste no sólo en que, al desarrollar las ideas de Marx y Engels, planteó en la nueva época de inusitado desarrollo de las ciencias naturales el problema de la vinculación entre la filosofía y la ciencia, de la significación del materialismo dialéctico para el desarrollo de la ciencia contemporánea, sino también en que puso al descubierto de modo concreto las raíces, las fuentes de esa conexión. Sobre la base del material proporcionado por las nuevas conquistas de las ciencias naturales y de la crisis que, en relación con aquéllos, se había producido en la física, Lenin esclareció el *mecanismo* de esa indisoluble ligazón y dependencia recíproca, de la acción mutua entre la filosofía y la ciencia. En las condiciones del actual desarrollo de la ciencia, el análisis de este problema es extraordinariamente importante y merece atención especial.

3. En qué residen las verdaderas raíces de la indisoluble conexión entre la filosofía y la ciencia

Uno de los motivos principales, mediante el cual el positivismo fundamenta su negación de la teoría materialista en virtud de su carácter supuestamente "metafísico", es decir, la aspiración a resolver problemas insolubles y sin "contenido", reside en que el materialismo (así como el idealismo) no surge sobre la base de la ciencia y no tiene con ella relación alguna.

El mismo Frank escribe a este propósito: "En realidad, las interpretaciones materialistas o antimaterialistas de la ciencia surgen habitualmente no por «motivos puramente científicos», sino por el afán de plantear los objetivos por los que los hombres deben guiarse en su conducta. Estas interpretaciones están vinculadas a tendencias sociales, políticas y religiosas" (17).

Frank cita una serie de ejemplos que atestiguan cómo se utilizan los nuevos datos de la ciencia para extraer conclusiones religiosas o políticas de diverso carácter. Es cierto que observa asimismo el hecho de que motivaciones semánticas, la sustitución del lenguaje de la ciencia por el lenguaje "cotidiano", también inspiran las interpretaciones "metafísicas" en la ciencia. Pero en este aspecto del problema nos detendremos más adelante; ahora examinaremos su argumento principal.

Sin duda, la filosofía no se halla al margen de las tendencias sociales de los hombres. Sólo quien, medrosamente, vuelve la espalda a los hechos reales de la vida social o quien los embrolla conscientemente puede negar la verdad marxista, que hoy es ya una verdad elemental, de que en una sociedad dividida en clases la filosofía tiene carácter y raíces de clase. Las diversas fuerzas sociales utilizan la filosofía y las ideas filosóficas en su favor, y por ello luchan entre sí con tanto vigor las diferentes corrientes filosóficas.

(17) *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia", p. 358.

Y, sin embargo, es profundamente errónea y tendenciosa la conclusión de que las "interpretaciones materialistas o antimaterialistas" del mundo y de la ciencia surgen sólo por motivos sociales, y que no tienen ninguna base en la ciencia misma, en el conocimiento mismo, que los "motivos puramente científicos" no tienen ninguna relación con ellas. Esta conclusión es falsa y tiene un solo propósito: encontrar un argumento más en favor de la tesis positivista de que el materialismo y el antimaterialismo no estudian problemas reales y de interés para la ciencia, sino "seudoproblemas". Entre algunos científicos, esta conclusión alimenta el "indiferentismo filosófico", expresándonos con las palabras de Vavílov. Si, en efecto, el materialismo y el idealismo surgen por motivos ajenos a la ciencia, carece entonces de todo sentido el dedicarse al análisis de su lucha secular. Y, entre tanto, el positivismo, bajo la apariencia de una "filosofía de la ciencia", "desapasionada" y "antimetafísica", contrabandea un idealismo genuino.

En realidad, la interpretación materialista o antimaterialista de la ciencia surge también por "motivos puramente científicos", es decir, en el curso del desarrollo de la *propia ciencia,* por la necesidad de generalizar los datos de la ciencia. Y las raíces de tal o cual interpretación están contenidas en la *esencia misma* del conocimiento, en la complejidad y contradictoriedad de su desarrollo histórico, en la complejidad y contradictoriedad del mecanismo *lógico* del proceso cognoscitivo, etc. Lenin ha elucidado de modo magistral este problema al poner al descubierto las raíces gnoseológicas del idealismo filosófico.

Como es sabido, al analizar la esencia del llamado idealismo físico y las tentativas de interpretar en un sentido idealista los últimos descubrimientos de la física, Lenin distaba de extraer la conclusión de que todo esto es provocado simplemente por los "intereses de la burguesía". Comprendía a la perfección y subrayaba el papel de clase del machismo y a qué intereses sociales representaba semejante filosofía. En los últimos capítulos de su libro "Materialismo y empiriocriticismo", expresa este aspecto del problema sin dejar ninguna duda a este respecto. "El papel objetivo de clase del empiriocriticismo —escribía— se reduce por entero a actuar servilmente al lado de los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular" ("Obras", t. XIV, p. 343. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit. p. 400).

Y, al mismo tiempo, señalaba que las tentativas "reaccionarias", es decir, idealistas, "nacen del *mismo progreso de la ciencia*" ("Obras", t. XIV, p. 294. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit. p. 343) (Subrayado por mí. - *M. R.*). Con estas palabras Lenin indica claramente que tal o cual interpretación filosófica de la ciencia no proviene de consideraciones ajenas a ella. Si se generaliza el pensamiento de Lenin acerca de este problema se puede reducir a los dos momentos siguientes:

1.— Lenin subrayaba sobre todo las raíces *lógicas, gnoseológicas* del enfoque filosófico del conocimiento, de la ciencia. Con

todo vigor desarrollaba la idea del complejo carácter dialéctico del acto cognoscitivo. No hay que imaginar el conocimiento, señalaba, como una línea recta en la que los segmentos están unidos entre sí simple y fácilmente, de modo que unas partes y aspectos del proceso cognoscitivo están vinculados llana, ininterrumpida y suavemente con los demás. "El conocimiento del hombre —escribía en el fragmento «Sobre la dialéctica», no es (*respective* no sigue) una línea recta, sino una curva que se aproxima infinitamente a una serie de círculos, a una espiral" ("Obras", t. XXXVIII, p. 361).

El acto cognoscitivo comprende momentos tales como el conocimiento sensorial en toda su multiplicidad, los procesos de abstracción que se producen en formas variadas y por muchos medios; el conocimiento teórico se alterna con la experimentación; el conocimiento puramente teórico, "especulativo", es sustituido por la verificación y comprobación en la práctica; el enfoque fundado en los hechos reales, en las observaciones directas, se entrelaza con las hipótesis; los métodos realistas, con la fantasía, con el audaz vuelo "romántico" del pensamiento, etc. No incurriremos en error si decimos que pese a toda esta diversidad de formas, aspectos, momentos y modos del proceso cognoscitivo, lo decisivo consiste en su conjugación armónica. Además, no se trata de una unión mecánica donde el todo se constituye de la suma de las partes mediante simples métodos aritméticos, sino de una unión, una armonía en la que, *conforme a leyes*, lo uno pasa a lo otro, procede de lo otro, en la que cada momento del conocimiento debe ocupar su lugar determinado y cumplir una determinada función, etc. En pocas palabras, la armonía del todo surge del *proceso de desarrollo* y como proceso de los tránsitos conforme a *leyes* de unas etapas a otras, de unos métodos del conocimiento a otros.

Precisamente por eso, la menor infracción a esta armonía del todo, es decir, la omisión de algún momento o eslabón, la exageración, la sobreestimación de una faceta aislada a expensas de la disminución de las otras, la transformación de la parte en el todo, del momento relativo en absoluto conducen inevitablemente a la interrupción de todo el proceso cognoscitivo y a una errónea representación de la naturaleza del conocimiento en general. Al ofrecer una imagen del conocimiento no como una línea recta, sino compleja, "curva", Lenin escribe: "Todo fragmento, segmento, sección de esta curva puede ser transformado (transformado unilateralmente) en una recta independiente, completa..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 361).

Lenin muestra que la posibilidad de la interpretación idealista de la ciencia y del conocimiento científico está contenida ya en esta transformación de uno de los momentos del todo complejo en ese todo mismo, en la exageración, sobrevaloración "de uno de los rasgos, aspectos, facetas del conocimiento, que se convierte así en un absoluto *separado* de la materia, de la naturaleza, divinizado" ("Obras", t. XXXVIII, p. 361).

Por esta razón, arremete con furia contra los vulgarizadores que abordan de un modo simplista, con excesiva simplicidad la valoración del idealismo al definirlo como una "tontería". Según Lenin, sólo desde el punto de vista de un materialismo grosero, vulgar, metafísico se puede explicar de un modo tan simplista la esencia del idealismo filosófico. Naturalmente, en su esencia, el idealismo se identifica con la religión, con el clericalismo. "Pero el idealismo filosófico —subraya Lenin— es (*«más correctamente» y «además»*) el *camino* hacia el clericalismo *a través de uno de los matices* del infinitamente complejo *conocimiento* (dialéctico) del hombre" ("Obras", t. XXXVIII, p. 361).

A propósito de estas palabras de Lenin, deseamos hacer una pequeña digresión respecto de nuestro tema inmediato. Los adversarios del marxismo gustan burlarse del carácter "rectilíneo" de los marxistas, quienes, dicen, explican todo en la Tierra, incluso —¡horror!— las potencias humanas superiores, mediante la "economía" y la lucha de clases, todo lo reducen a ellas, etc. Mil veces se ha señalado que esto es una torpe caricatura del marxismo, explicable o bien por una completa ignorancia de él, o por el deseo de ajustarle cuentas fácilmente. En este caso basta estudiar el enfoque de Lenin del problema referente a las causas que originan la interpretación idealista en la ciencia. Es un enfoque infinitamente sutil; no contiene ni siquiera la alusión a su deducción directa y simplista partiendo de la economía o de la situación de clase de los sabios. Más adelante volveremos especialmente a este problema a propósito de la crítica que Lenin realizara de la llamada "shuliatikoviada".

Por lo tanto, Lenin considera que una de las principales fuentes del enfoque filosófico erróneo en la ciencia está constituida por la "infinita complejidad del conocimiento", por la absolutización de uno de los matices. En relación con ello se pone de manifiesto el profundo sentido de la tesis leninista acerca de la coincidencia de la dialéctica con la lógica y la teoría del conocimiento. La concepción no dialéctica del proceso del conocimiento, la incapacidad de ver la compleja relación recíproca dialéctica entre los diferentes aspectos y matices del conocimiento llevan inevitablemente al idealismo. Precisamente por eso, Lenin ve las raíces gnoseológicas del idealismo en el "carácter rectilíneo y unilateral", en la "rigidez y petrificación", en el "subjetivismo y la ceguera subjetiva" ("Obras", t. XXXVIII, p. 361), es decir, en la incapacidad de considerar el proceso del conocimiento en la conexión y tránsitos recíprocos de todos sus aspectos, en el desconocimiento de sus eslabones aislados, etc. Hegel, por ejemplo, era un dialéctico, pero su idealismo se explica en medida considerable, como señala Lenin, por la incomprensión del carácter dialéctico que posee el tránsito de la materia a la conciencia, de la sensación al pensamiento. A este respecto son plenamente aplicables a Hegel los epítetos de Lenin de "unilateralidad" y "rigidez" del enfoque del problema referente a la conexión de "matices" del conocimiento tales como la sen-

sación y el pensamiento, lo singular y lo general, lo sensorial y lo racional.

Lenin aduce directamente el caso de Hegel en calidad de ejemplo típico de cómo, a través de algunos matices del conocimiento, de los conceptos, el camino lleva al idealismo filosófico. La absolutización, la exageración de los conceptos, su separación del conocimiento sensorial y de las cosas reales constituyen el fundamento gnoseológico del idealismo objetivo. Ya la abstracción más elemental, por ejemplo, la "casa" en general, indica Lenin, contiene la posibilidad del idealismo, el vuelo del pensamiento a la fantasía (y en última instancia a Dios). Y subraya una vez más que esa posibilidad se encierra en la complejidad, en el carácter dialéctico del conocimiento, por cuanto éste no es un proceso simple, un "reflejo muerto en un espejo", sino zigzagueante, doble, contradictorio. Su "carácter doble" se explica en particular porque el conocimiento incluye momentos y matices opuestos tales como la sensación y el pensamiento, la sensación de lo singular y el concepto de lo general. En el curso del conocimiento es posible (Lenin observa que esa posibilidad puede convertirse en realidad de modo "imperceptible", "inconsciente" para el sujeto cognoscente) la transformación de este desdoblamiento inevitable en ruptura absoluta de lo que está unido y no existe lo uno sin lo otro.

El proceso real, que se cumple dialécticamente, del conocimiento resuelve esta contradicción del "desdoblamiento" porque realiza el tránsito de lo uno a lo otro —de la sensación al pensamiento, de lo singular a lo general, etc. Pero si se ignora esta dialéctica del proceso, el pensamiento vuela inevitablemente al dominio de la fantasía idealista.

Pero hemos tomado sólo un pequeño fragmento, una de las muchas facetas que caracterizan la "'desdoblabilidad", es decir, la contradictoriedad del conocimiento. En realidad, el "desdoblamiento" del conocimiento se manifiesta de un modo extraordinariamente diverso: el conocimiento es "desdoblado" no sólo como proceso dual de los momentos sensorial y racional, sino también como la unidad contradictoria de la experiencia, de la práctica y el conocimiento, de la inducción y la deducción, del análisis y la síntesis, de lo abstracto y lo concreto, etc., y cada uno de estos matices encierra —en caso de un enfoque no dialéctico de ellos— la posibilidad de una interpretación idealista de la naturaleza del conocimiento en conjunto.

Hemos recordado estas conocidas ideas de Lenin en razón de que tienen excepcional actualidad en las condiciones actuales del desarrollo de la ciencia. El conocimiento contemporáneo se ha vuelto sumamente complejo en comparación con el pasado; su dialéctica se ha hecho más difícil y sutil, más afiligranada, diríamos. Por ello, las palabras de Lenin acerca de que si se desconoce la dialéctica es fácil "extraviarse en el idealismo", adquieren en las condiciones actuales una significación aun más relevante.

La lucha entre las interpretaciones materialista e idealista que se desenvuelve en la ciencia, particularmente en su rama directriz —la física— encuentra su explicación racional a la luz de las ideas leninistas acerca de las fuentes gnoseológicas del idealismo. Nos remitiremos aunque sólo sea a algunos hechos.

En la física moderna han adquirido inmensa importancia los complejos instrumentos mediante los cuales se pueden conocer las propiedades de objetos materiales sumamente pequeños. Los instrumentos científicos eran también antes medios del conocimiento, pero lo peculiar en el conocimiento de las partículas elementales reside en que la acción de los instrumentos influye en su situación y comportamiento. Uno de los eminentes creadores de la nueva física, Heisenberg, en el artículo "El descubrimiento de Planck y los problemas filosóficos fundamentales de la teoría atómica" (1958), define del siguiente modo las diferencias entre la vieja y la nueva ciencia en este respecto: "En la física anterior, la medición era el camino para el establecimiento de procesos objetivos, independientes de la medición. Estos procesos objetivos podían describirse de un modo materialista y su conexión causal se establecía así rigurosamente. En la teoría cuántica, la medición sigue siendo un proceso objetivo, como lo era en la física anterior, pero el aislamiento de la medición respecto del flujo objetivo del ser elemental se ha vuelto problemático porque la medición interviene en el curso de los acontecimientos y ya no puede ser separada enteramente del objeto medido" [18].

Dicho con otras palabras, los instrumentos y la medición mediante ellos de los objetos atómicos se han convertido en uno de los principales matices del complejo proceso del conocimiento del microcosmo. Y la acertada estimación de la importancia y el lugar de este matiz está enteramente determinado por el enfoque dialéctico del conocimiento como un todo, como complejo sistema de matices y facetas, recíprocamente vinculados entre sí. En cambio, toda tendencia a exagerar, a sobrevalorar, a absolutizar el papel del instrumento, a separarlo del conocimiento en conjunto y del objeto reflejado por él, lleva directamente, de modo inevitable, a una interpretación idealista de la ciencia. Como se sabe, ha aparecido incluso la expresión especial de "idealismo instrumental". La valoración por algunos científicos del papel del instrumento como una faceta, un aspecto, del conocimiento de los objetos atómicos, ha rebasado todo límite natural. Han aparecido teorías que pretenden demostrar que, a diferencia del pasado, el conocimiento contemporáneo no tiene por objeto el mundo real, la materia, sino la experiencia concebida en un sentido subjetivista, que hoy desaparece toda diferencia entre el objeto de la ciencia y el sujeto. En pocas palabras, la nueva variedad de interpretación de la ciencia ha surgido, según indicaba Lenin, mediante la exageración de uno de los matices del infinitamente complejo proceso dialéctico del conocimiento. Los idealistas "profesionales",

(18) "Uspieji fisicheskij nauk", t. LXVI, Fasc. 2, 1958, p. 168.

claro está, han tomado e inflado el error, la debilidad filosófica de los científicos, viendo en ello un cómodo pretexto para verter un nuevo chorro vivificador en la agonizante filosofía idealista.

En realidad, naturalmente, las particularidades de la utilización y medición de los instrumentos para el estudio de los objetos atómicos en nada han cambiado la *esencia*, la *naturaleza* del conocimiento humano que era y sigue siendo el conocimiento del mundo real, existente fuera de nosotros. No cabe duda de que cuanto más profundamente penetra el hombre en la esencia de los fenómenos de la naturaleza, tanto más complejo se vuelve el proceso de conocimiento y —hay que subrayarlo— tanto más activo se hace el papel del sujeto cognoscente, de los medios artificiales de conocimiento, creados por él. Y a propósito sea dicho, de nuevo encontramos aquí aquella misma exageración de una de las facetas del conocimiento. El incremento del papel activo del sujeto en el conocimiento como fenómeno nuevo, característico de la ciencia contemporánea, es exagerado unilateralmente, es separado del fundamento objetivo del conocimiento, es decir, de la naturaleza, y se extrae la conclusión de que hoy el conocimiento se subjetiviza, de que se trata del conocimiento de las propias impresiones e ideas del hombre, etc. Pero esta conclusión también ilustra un enfoque no dialéctico del conocimiento, en el que se arranca uno de sus aspectos y se le transforma, expresándonos con las palabras de Lenin, "en una recta independiente, completa".

El idealismo semántico, que también se ha difundido entre una parte de los sabios, comprueba con la misma claridad lo que Lenin expresara acerca de las raíces gnoseológicas del enfoque idealista en la ciencia. El lenguaje, la palabra, la envoltura verbal del pensamiento humano es un importantísimo instrumento del conocimiento. Sin el lenguaje es imposible el pensamiento y, por consiguiente, el conocimiento. Pero el lenguaje, por importante que sea su papel, es sólo *uno* de los aspectos, de los matices del conocimiento que no puede sustituir al todo. Pero si se exagera este matiz, como hacen los idealistas semánticos, si se le aísla del pensamiento que es su base y contenido, si se separa la palabra de la naturaleza, con la cual aquélla se vincula no de modo inmediato, sino solamente mediato a través de los conceptos humanos, del pensamiento, no es tan difícil entonces llegar a la conclusión de que el lenguaje, la palabra, los vocablos son la esencia del conocimiento. Los últimos son obra del hombre y por eso en ellos y por medio de ellos la ciencia no opera con realidades objetivas, con cosas reales, sino, repetimos, con las convicciones subjetivas del hombre. Por eso, Frank afirma que la relativización del espacio y el tiempo en la teoría de la relatividad es una conquista puramente semántica.

Cualquiera sea la forma y variedad del idealismo más moderno que se considere, no es difícil persuadirse de que, desde el punto de vista gnoseológico, ellas aparecen como consecuencia de las mismas causas que indicara Lenin.

2.— Tal o cual interpretación filosófica en la ciencia tiene, sin embargo, fundamentos que radican no sólo en la complejidad del proceso lógico del conocimiento, sino en la *historicidad*, en el *carácter histórico* del conocimiento en desarrollo. Lenin atribuía gran importancia a este aspecto del problema. Cuando en "Materialismo y empiriocriticismo" explica las causas de la crisis en la física y la vinculación del idealismo "físico" con el machismo, pone brillantemente de manifiesto este aspecto del problema. ¿Cuál es su esencia?

El conocimiento es un proceso dialécticamente complejo del desarrollo no sólo en el plano lógico, sino también en el plano histórico. Los hombres no conocen súbitamente la naturaleza, sino de un modo gradual, a medida que se acumulan los hechos, se incrementan las posibilidades objetivas y amplía la base industrial y técnica de la ciencia, etc. Por ello, el desarrollo del conocimiento científico tiene inevitablemente un carácter contradictorio: algunos elementos del conocimiento humano resultan caducados, no resisten la prueba del tiempo y en su lugar aparece un conocimiento nuevo, más exacto y profundo. El proceso histórico del desarrollo del conocimiento contiene incluso momentos o períodos de *quiebra radical* de las ideas habituales, arraigadas por los siglos, acerca de la naturaleza, períodos de cambios revolucionarios en la ciencia. Sólo así puede desarrollarse el conocimiento humano: mediante la sustitución de las ideas viejas e inexactas sobre la naturaleza por ideas nuevas y más profundas, la quiebra de algunos conceptos "habituales" de la cual nacen conceptos científicos más profundos.

Pero esta ley del desarrollo del conocimiento humano imprime inevitablemente en las verdades científicas el sello de la *relatividad*, de la condicionalidad, de la aproximación. La verdad es un concepto que se desarrolla, y lo que hoy satisface a la ciencia mañana deja de hacerlo. La relatividad de las verdades científicas es una expresión del progreso, de la fuerza, del poderío de la ciencia. No es una cualidad casual, transitoria del conocimiento científico, sino un rasgo *permantente* y *sujeto a leyes*. Si no se toman en consideración estas leyes intrínsecamente inherentes a la ciencia, es imposible comprender su desarrollo.

Al mismo tiempo es importante comprender con acierto la naturaleza de este relativismo. La relatividad de las verdades científicas es una manifestación de la *dialéctica* de su desarrollo. Por ello la acertada comprensión del momento de relatividad del conocimiento científico puede ser alcanzada sólo en el terreno de la dialéctica materialista. Al margen de ella, este rasgo objetivamente necesario del desarrollo de la ciencia se presenta bajo una forma falseada y conduce a una concepción idealista de la relación entre los conceptos científicos y la realidad objetiva.

El mérito de Lenin reside en haber planteado este problema y, desarrollando las conocidas tesis del "Anti-Dühring" de Engels, haberle dado profunda y exhaustiva explicación. Lenin demostró que el principio de la relatividad, del carácter relativo de nues-

tros conocimientos "se impone a los físicos con singular vigor en este período de trastorno de las viejas teorías..." ("Obras", t. XIV, p. 295. - Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 344). Precisamente por este período atravesaba la física a fines del siglo XIX y, al plantear este problema, Lenin generalizó desde el punto de vista filosófico el desarrollo de las ciencias naturales en la época moderna. Pero cuando señala el hecho de que el principio de la relatividad es impuesto al sabio por el progreso de la ciencia, Lenin agrega que este principio, *"unido a la ignorancia de la dialéctica*, lleva fatalmente al idealismo" ("Obras", t. XIV, p. 259. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 344).

"En realidad —repite insistentemente — el único planteamiento teóricamente justo de la cuestión del relativismo es el hecho por la dialéctica materialista de Marx y Engels, y el desconocer ésta conducirá *indefectiblemente* del relativismo al idealismo filosófico" ("Obras", t. XIV, p. 295. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 345).

La relatividad es un momento del conocimiento humano en desarrollo, mas es preciso comprender que es sólo un *momento*, un *aspecto* que no debe ser arrancado del cuadro histórico general del desarrollo de la ciencia, sino que debe ser puesto en conexión con los demás aspectos y particularmente con su contrario: con el momento de lo absoluto en las verdades científicas que se desarrollan. Si no se procede de este modo, si se toma lo relativo al margen de la conexión con lo absoluto, como muestra Lenin, del relativismo resulta que "no puede haber ninguna verdad objetiva independiente de la humanidad" ("Obras", t. XIV, p. 295. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 345), y que hoy la ciencia crea unas verdades y mañana otras, lo cual significa que tienen un carácter puramente convencional y subjetivo, que no contienen nada que refleje con veracidad absoluta algunos aspectos de la realidad objetiva.

De tal modo, la relatividad no exterior, no impuesta desde fuera por motivos puramente sociales, políticos o religiosos, es un rasgo del desarrollo científico, un rasgo orgánicamente inherente a la ciencia y de él puede proceder y, como se sabe, procede, una interpretación idealista de la ciencia. Esto demuestra una vez más cuán errónea y falsa en su base es la tesis de Frank y de otros positivistas acerca de que la interpretación idealista o materialista en la ciencia no surge por "motivos puramente científicos".

De paso sea dicho, ya Lenin había tenido que enfrentar la idea de que la confrontación de nuestras representaciones sensoriales y nuestros conceptos con la realidad objetiva es "metafísica". Al mostrar que en el físico Duhem el relativismo se tranforma en idealismo, Lenin escribe: "Esta falsedad toma en Duhem tales proporciones que este autor llega a calificar de *metafísica* la cuestión de si corresponde a los fenómenos sensibles la «realidad material»... ¡Abajo el problema de la realidad! Nuestros conceptos y nuestras hipótesis son simples símbolos... construcciones «ar-

bitrarias»..., etc." ("Obras", t. XIV, p. 297. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 347). A esta supuesta «metafísica» se refiere Lenin en muchos pasajes de su libro "Materialismo y empiriocriticismo".

El progreso histórico de la ciencia tiene otro aspecto que señala Lenin y que, insistimos, con un enfoque no dialéctico del desarrollo del conocimiento, puede engendrar concepciones idealistas sobre la ciencia. Se trata de que los métodos de la ciencia se van perfeccionando y, al profundizarse el conocimiento, se hacen en cierto sentido más "abstractos". A partir de los grandes descubrimientos en la física, así ha ocurrido con el método de la elaboración matemática de los fenómenos. Pero en este problema nos detendremos especialmente más adelante, por cuanto este rasgo es particularmente característico de la ciencia actual. Sólo señalaremos que Lenin vinculaba este método con los "grandes avances de las ciencias naturales" (Ver "Obras", t. XIV, p. 294. "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 344). Pero demostraba —y esto una vez más confirma notablemente la lucha entre el materialismo y el idealismo en la ciencia— que el operar con ecuaciones y símbolos matemáticos abstractos puede conducir a la idea de que precisamente esas formas matemáticas son la esencia de la naturaleza. "«La materia desaparece» —escribía Lenin—, no subsisten más que ecuaciones" ("Obras", t. XIV, p. 294. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 344).

Así, pues, también de este matiz, de este rasgo del progreso histórico de los conocimientos humanos puede proceder la interpretación idealista de la ciencia. Para mostrar con cuánta precisión Lenin ponía al descubierto las raíces del idealismo vinculada con el movimiento del propio conocimiento humano, aduciremo un ejemplo tomado de la ciencia contemporánea.

En el ya mencionado artículo "El descubrimiento de Planck y los problemas filosóficos fundamentales de la teoría atómica", Heisenberg señala con acierto que los descubrimientos especiales de las ciencias naturales están relacionados con la filosofía, particularmente cuando plantean o resuelven problemas concernientes al método científico y a los postulados fundamentales de todas las ciencias naturales. Ésta es una idea muy acertada, pues en efecto la filosofía indica a las ciencias naturales los "postulados fundamentales" y el método del conocimiento (se tienen presentes naturalmente no los métodos y procedimientos especiales utilizados por cada ciencia particular, sino el método filosófico más general). Cierto es, puntualiza Heisenberg, que no existe entre la filosofía y las ciencias naturales un tan "estrecho vínculo" como para que los descubrimientos de éstas hayan aportado una decisión "en favor de uno de los sistemas filosóficos competidores o proporcionado el fundamento para un nuevo sistema" [19]. Como veremos en seguida, el propio autor de estas palabras modifica su

(19) "Uspieji fisicheskij nauk", t. LXVI, Fasc. 2, 1958, p. 164.

propio pensamiento, pues, naturalmente, no es verdadero: las ciencias naturales y cada uno de sus nuevos descubrimientos ocasionan daños irreparables al idealismo y confirman la justeza del materialismo dialéctico.

Al examinar la importancia del descubrimiento, realizado por Planck, del "cuanto de acción", Heisenberg llega a la conclusión de que ese descubrimiento reproduce la idea filosófica de Platón según la cual la raíz última de los fenómenos no es la materia, sino la ley matemática, la simetría, la forma matemática" [20]. Y en contradicción con su propia idea de que las ciencias naturales, por decirlo así, no proporcionan datos para confirmar tal o cual sistema filosófico, afirma: "...el desarrollo de la física de los últimos años... realiza con plena claridad —si en general se hace una comparación con la filosofía antigua— el viraje de Demócrito hacia Platón [21].

Pero, como es sabido —y Lenin lo subrayaba especialmente — desde la época antigua en filosofía luchan la línea de Demócrito y la línea de Platón, como líneas materialista e idealista. "El viraje de Demócrito hacia Platón" significa un viraje del materialismo hacia el idealismo. Es cierto que al hablar de Demócrito, Heisenberg se refiere a su teoría de los átomos indivisibles, inmutables. A *este respecto,* en efecto se ha producido un viraje de Demócrito, pero, claro está, no hacia Platón, sino del materialismo mecanicista hacia el materialismo dialéctico. Si Heisenberg se hubiera referido a esto, tendría razón. Y el problema no reside, incluso, en que se dirija a Platón, en el que encuentra algunos elementos de la idea sobre la transformación recíproca de las partículas, sobre su conexión. Nosotros no excluimos el hecho de que la lectura de las obras filosóficas idealistas (sin hablar ya de las obras de filósofos tan relevantes como, por ejemplo, Kant y Hegel, que plantearon una serie de importantísimos problemas) pueda haber sugerido al naturalista una importante idea científica que en modo alguno tenga un carácter idealista. Einstein, por ejemplo, afirmaba en su "Antobiografía de la creación", que a su creación de la teoría especial de la relatividad, a su pensamiento crítico, había contribuido "en particular la lectura de los trabajos filosóficos de David Hume y Ernst Mach" [22].

Sería algo completamente fuera de lugar e indelicado poner en tela de juicio la sinceridad de este género de aseveraciones del gran naturalista. En verdad, el propio Einstein dijo en otro pasaje: "Si ustedes quieren saber algo acerca del método que el físico teórico utiliza en su labor, les propongo atenerse al siguiente principio: no presten oído a sus palabras, consideren sus obras" [23].

---

(20) "Uspieji fisicheskij nauk", t. LXVI, Fasc. 2, 1958, p. 164.
(21) *Ibíd.,* p. 169.
(22) *Ibíd.,* t. LIX, Fasc. 1, 1956, p. 90.
(23) *A. Einstein,* "Mein Weltbild", Amsterdam, 1934, S. 176.

Estas palabras del sabio deben ser tenidas en cuenta en calidad de importante factor correctivo para sus afirmaciones acerca de la ayuda que le han prestado los idealistas Hume y Mach. Sus "obras" han tenido un sentido filosófico directamente contrario a la dirección que defendían Hume y Mach. Tanto más cuanto que el propio Einstein combatió el positivismo, la negación positivista de la realidad del mundo objetivo. Pero la lectura de Hume, el escepticismo de este filósofo con respecto a las ideas arraigadas sobre los fenómenos como obra de la costumbre, han podido, naturalmente, acicatear el "pensamiento crítico" del sabio respecto a los conceptos habituales, basados en la experiencia cotidiana, pero erróneos, acerca del carácter absoluto del tiempo y de la simultaneidad. A esto es a lo que, en rigor, se refiere Einstein cuando habla de la utilidad de la lectura de Hume, aunque éste, debido a su escepticismo, exigía conclusiones idealistas profundamente erróneas. Todo el problema reside aquí en si el naturalista se limita a una proporción razonable de escepticismo o si, junto con un fragmento de la verdad contenida en él, se aceptan también los frutos deletéreos del idealismo filosófico. Aquí es ya difícil limitarse a la intuición o incluso al materialismo espontáneo. Aquí hay que ser un materialista *consciente* y consecuente.

Volvamos, sin embargo, a Heisenberg. Después de lo expuesto respecto a Einstein, es evidente que los representantes del materialismo filosófico no van a reprochar al eminente físico de nuestro tiempo que, al participar activamente en la solución de un gran problema de la ciencia contemporánea —la creación de la teoría de las partículas elementales— encuentre algunas analogías en la filosofía de Platón. El error de dirigirse a Platón reside en que junto con la idea de la mutabilidad de las partículas, toma de él también la idea de que en el fundamento de las cosas se hallan las figuras y formas matemáticas.

En su libro "La física y la filosofía", Heisenberg también subraya que la semejanza del físico contemporáneo con Platón, en particular con las ideas del "Timeo" platónico, reside no sólo en que el filósofo griego reconocía la mutabilidad de los "elementos". Esta semejanza se esfuma luego, pues las "partículas elementales" de Platón (los triángulos), en última instancia no son una sustancia, sino una forma matemática; Heisenberg formula la hipótesis de que también en la teoría cuántica las partículas elementales, en última instancia, serán igualmente explicadas como una forma matemática, pero de naturaleza más compleja.

Heisenberg conoce sin duda la filosofía antigua. Es difícil pensar que le es desconocida la lucha que, contra el "idealismo matemático de Platón, sostenían en aquel tiempo inteligencias no inferiores, sino, según creemos, superiores a la platónica, por cuanto filósofos tales como Aristóteles (y nos referimos precisamente a él), dejaron en la historia del pensamiento humano huellas mucho más profundas. Ya en aquellos lejanos tiempos, dijo Aristóteles todo cuanto se puede y debe decir, por su importancia de principio, contra la idea de que en la base de la materia se hallan

las formas matemáticas. A la tesis de Platón y demás idealistas opuso la clara y bien fundamentada de que "los objetos de la matemática no pueden separarse de las cosas sensibles, como afirman algunos, y que el principio de las cosas no reside en ellos" [24].

Aristóteles intentaba demostrar (y demostró) que los defensores de esta teoría fantástica no resuelven las dificultades de por qué las ideas y formas matemáticas, los números, etc., que existen supuestamente antes e independientemente de las cosas sensibles, "resultan inherentes a las cosas sensibles" [25]. Si ellos, los números, son inseparables de las cosas materiales se explica porque las relaciones cuantitativas manifestadas en ellos son propiedades inseparables de las cosas mismas y engendradas por estas cosas. No existe el número antes de las cosas y sin ellas, decía Aritóteles: los números son números de carne, de hueso, de fuego, de tierra, etc. He aquí la idea fundamental de Aristóteles a este respecto: "La proporción (entre las partes) es la esencia, mientras que el número es la materia. Por ejemplo, la esencia de la carne o del hueso se expresa mediante el número de este modo: tres partes de fuego y dos de tierra. Y el número, sea cual fuere, es siempre número aplicado a ciertas cosas: ya el número de fuego o de unidades; pero la esencia reside en que la mezcla contiene una cierta cantidad (de una sustancia) por cierta cantidad (de otra)... Por lo tanto, el número no es causa por su acción creadora..." [26].

Estas palabras muestran que Aristóteles formula una crítica en esencia materialista de la teoría de Platón y otros idealistas con respecto a la naturaleza de los números. Afirma que a través de los números o formas matemáticas se expresa la esencia de las cosas, de la materia.

Además, se debe observar que el problema de referencia es mucho más complejo. Platón había tomado de los pitagóricos su idea de los triángulos como partículas elementales de las que se componen los cuerpos. Pero los pitagóricos siguieron una determinada evolución en la concepción de la tesis de que "las cosas son números" o de que "los cuerpos son una suma de puntos". No todos los pitagóricos contraponían la forma matemática a la esencia física de las cosas. Los antiguos representantes de esta escuela pensaban que los números eran la *sustancia* de las cosas y tenían naturaleza *material,* los tomaban como algo sensible-concreto, no abstracto. Consideraban a los triángulos como la "figura fundamental" en razón de que para formar una figura cerrada son necesarias no menos de tres líneas. De aquí se extraía la conclusión de que los triángulos son el principio fundamental, pero un principio sustancial, material. Además, no aceptaban un mundo particular de los números, intelectualmente captado, a diferencia del mundo de las cosas. Los números para ellos eran lo mismo que

(24) *Aristóteles,* "Metafísica", Sotsekguiz, 1934, p. 252.
(25) *Ibíd.,* p. 245.
(26) *Ibíd.,* pp. 249-250.

para los jónicos: el agua, el aire, etc., eran la sustancia primera. La unidad es el punto que ocupa una posición en el espacio; la línea es una serie de puntos y el cuerpo, una suma de puntos; las unidades son cuerpos pequeñísimos, en esencia los mismos átomos aunque tomados en el aspecto cuantitativo. Sólo más tarde, en otras escuelas pitagóricas, lo matemático es separado de lo físico e interpretado en un espíritu idealista.

Por lo tanto, históricamente, el punto de partida de las ideas acerca de los números y de lo matemático en general como esencia de las cosas, tenían en conjunto un carácter materialista y sólo la evolución posterior condujo a su interpretación idealista. Cabe observar, además, que las investigaciones especiales de los atomistas antiguos demuestran la gran influencia de Demócrito sobre la concepción platónica de la naturaleza inorgánica [27], naturalmente con la "corrección" de que en su jerarquía de las esencias, Platón consideraba la naturaleza como una formación inferior por encima de la cual se elevaban las esencias superiores, puramente espirituales.

Si Heisenberg, en quien los razonamientos idealistas se entrelazan con un gran número de las más puras tesis materialistas, comprendiera que el materialismo de Demócrito no es idéntico al materialismo en general, que el materialismo dialéctico es el que siempre ha insistido en la complejidad del átomo y en la ilimitada capacidad de la materia para transformarse, sus búsquedas de una ley fundamental del movimiento para la materia con la que se logre explicar las propiedades de las partículas elementales, su conexión y sus transiciones y que se pueda expresar "matemáticamente en la forma más hermosa y sencilla", no necesitarían en absoluto dirigirse al *idealismo* de Platón.

El ejemplo que hemos examinado es una confirmación indiscutible del pensamiento de Lenin acerca de que el progreso histórico de la ciencia, que en este caso se expresa en el enorme incremento del papel de la matemática, engendra erróneas ideas filosóficas sobre la naturaleza. Pues, en esencia, el esquema del pensamiento que conduce a semejantes ideas es simple: puesto que las complejas relaciones recíprocas, ligazones y transiciones entre las partículas elementales descubiertas por la ciencia moderna pueden ser investigadas y expresadas sólo mediante las ecuaciones matemáticas... éstas constituyen la raíz y el fundamento de la materia.

El examen del desarrollo *histórico* de la ciencia y de los momentos, vinculados con él, de relatividad de los conocimientos, del perfeccionamiento y profundización de los métodos del conocimiento y, en particular, del incremento de su fuerza abstrayente, demuestra sin dejar ninguna duda que, contra la opinión de Frank, tal o cual interpretación filosófica de la ciencia no es

(27) Ver *A. Makovelski*, "Los atomistas griegos", Ed. 1946, p. 189 y otras.

un elemento externo, sino un elemento orgánico intrínseco de la ciencia misma, sin el cual ésta no existe, sea lo que fuere lo que piensen a este respecto sus propios representantes.

4. Una observación polémica acerca de la relación entre la filosofía y las ciencias naturales

Para finalizar con el problema de la relación entre la filosofía y las ciencias naturales, a nuestro parecer, es preciso dedicar algunas palabras en especial a lo que el relevante físico soviético S. I. Vavílov llamaba con acierto "indiferentismo filosófico". La indiferencia hacia los problemas filosóficos de la ciencia surge a menudo cuando falta la capacidad o el deseo de comprender la incesante y encarnizada lucha que tiene lugar entre la filosofía materialista y la idealista.

—Ustedes discuten permanentemente desde hace varios siglos— dice un sabio dirigiéndose a las partes beligerantes. Durante los siglos que dura esta lucha se han acumulado tantos argumentos en favor de una u otra concepción que no resulta fácil orientarse a este respecto. Discutan ustedes, pero entre tanto yo me dedicaré a mis tareas científicas concretas...

En la filosofía burguesa ha aparecido incluso una expresión que debe traducir la "esterilidad" y lo "desesperado" de esta lucha: "el escándalo en la filosofía". El sentido de este concepto reside en que, tras miles de años de existencia, la filosofía, excepto algunos postulados lógicos generales, no habría sido capaz de dar nada y la lucha entre las diferentes direcciones filosóficas, según esta concepción, no ha conducido y, evidentemente no puede conducir por principio, a ningún resultado positivo. Esta interpretación del desarrollo filosófico, desde luego, está lejos de la verdad como el cielo de la tierra (si se nos disculpa este antiguo refrán, porque, después del extraordinario vuelo de los cosmonautas soviéticos "al cielo", ya casi ha dejado de corresponder a la realidad: el cielo ha dejado de estar "lejos de la tierra"). Con el concepto del "escándalo en la filosofía", los idealistas intentan ocultar su propia impotencia, porque no es la filosofía en general, sino la filosofía *idealista* la que se halla, como resultado del multisecular desarrollo filosófico, en una situación escandalosa. El camino milenario de este desarrollo, los esfuerzos de muchas eminentes inteligencias humanas no sólo no han sido vanos, sino que, por el contrario, han llevado a la victoria de la auténticamente científica concepción materialista del mundo, que se apoya en los resultados del desarrollo de la ciencia y que representa una grandiosa síntesis de esos resultados y de la práctica histórica de la humanidad.

Los razonamientos respecto del "escándalo" en la filosofía y en el desarrollo filosófico son sostenidos por las teorías positivistas acerca de que la ciencia es "por sí misma la filosofía" o de

que la esencia de ésta se reduce a la semántica, al análisis del lenguaje de la ciencia.

Pero el indiferentismo filosófico puede provenir también de ideas incorrectas acerca de la filosofía como ciencia y de su papel en el desarrollo de las ciencias naturales. Algunos sabios trasladan los conceptos de la rama en la que trabajan, por ejemplo, la matemática o la física, a la filosofía y exigen de los conceptos y teorías filosóficos *el mismo enfoque* de los fenómenos. Aduciremos a modo de ejemplo las consideraciones del físico soviético, académico Kapitsa, en las que, junto a concepciones correctas, exactas sobre el papel de la dialéctica en las ciencias naturales, existen algunas formulaciones que merecen ser examinadas críticamente. Las opiniones de un hombre de ciencia tan distinguido son escuchadas por la juventud científica, y es muy importante que ésta se forme una idea justa del papel que la filosofía desempeña en la ciencia. En el discurso pronunciado en el simposio internacional sobre planificación de la ciencia realizado en 1959, el académico Kapitsa expresó su insatisfacción por los informes filosóficos. Manifestó que al escucharlos recordó las palabras de Einstein: "Cuando estudio una obra filosófica, me parece que como algo, aunque no tengo nada en la boca".

Y continuaba el académico Kapitsa: "Me ocurre lo mismo en lo que respecta al estudio de la filosofía de la magnitud cuantitativa real. Sin embargo, pienso que no siempre debe ser así, que debe ser de otro modo". Para confirmar sus esperanzas, el académico Kapitsa se remitía al ejemplo de Pávlov y Freud (?!) y también de Marx.

"Basta leer a Carlos Marx para convencernos de que también en el dominio de las ciencias sociales pueden ser encontrados los parámetros cuantitativos y las leyes generales; no cabe dudar de ello" [28].

Es muy probable que otras intervenciones filosóficas sean recibidas con la sensación que expresara Einstein en las palabras mencionadas. Por otra parte, las palabras del académico Kapitsa pueden crear una idea totalmente falsa sobre la actitud de Einstein respecto a la filosofía y a su significación para las ciencias naturales. Es bien sabido que el creador de la teoría de la relatividad manifestó siempre un gran interés por la filosofía y los problemas filosóficos de la física. Einstein no concebía a ésta al margen de la relación más estrecha con la filosofía y particularmente con la gnoseología. Einstein escribía: "Es digna de atención la relación entre la teoría del conocimiento y la ciencia. Dependen una de la otra. Sin el contacto con la ciencia, la teoría del conocimiento se vuelve un esquema vacío. La ciencia, sin la teoría del conocimiento, en la medida en que sea posible sin ella, es primitiva y desordenada" [29].

(28) "Mir nauki", 1960, Nº 3/4, p. 9.
(29) "Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher", S. 507.

El problema, sin embargo, no reside en esto. Al académico Kapitsa no le satisface la filosofía porque no encuentra en sus juicios la "magnitud cuantitativa real". ¿Cómo entender esta exigencia formulada a la filosofía? Si se trata de que la filosofía no puede ignorar la significación del aspecto cuantitativo de los procesos naturales y que debe generalizarlos en sus leyes y principios, esta exigencia no admite discusión. La filosofía del marxismo responde por entero a esta exigencia. Ella formula una ley dialéctica especial según la cual en el mundo real los cambios cualitativos se producen como resultado de ciertos cambios cuantitativos. En los últimos tiempos, en conexión con la inmensa importancia que han adquirido la matemática y los métodos matemáticos en el conocimiento de los más diversos dominios de la naturaleza y la sociedad, con el papel crecientemente progresivo de la cibernética, etc., la filosofía debe, sin duda, dedicar mayor atención a aprehender esos fenómenos en el proceso del conocimiento. Los métodos matemáticos van penetrando también en la ciencia del pensamiento. Nos referimos a la lógica matemática y a su importante significación para la ciencia lógica y otras ciencias.

Pero, pese a todo esto, es erróneo exigir de la filosofía y de sus principios "magnitudes cuantitativas reales" semejantes a las que existen en física o en otras ciencias naturales. La filosofía trata de las leyes y principios más generales que tienen relación con todos los fenómenos de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento y, en consecuencia, es difícil, y hasta imposible, encontrar en ellos determinadas magnitudes cuantitativas. En efecto ¿qué magnitud cuantitativa es posible (y preciso) hallar en las tesis filosóficas acerca del carácter primario de la materia y del carácter secundario de la conciencia, sobre la cognoscibilidad del mundo, acerca de que las sensaciones y los conceptos son el reflejo de la realidad, de las relaciones entre los momentos sensorial y racional del conocimiento, del movimiento que va de las verdades relativas a la verdad absoluta, sobre la dependencia de la superestructura respecto de la base económica, sobre las leyes que rigen el desarrollo de la lucha de clases. del estado, la ética, etc.? Naturalmente, en cada uno de estos conocidos principios, que expresan los procesos objetivos en el desarrollo de la realidad y en el conocimiento, hay que tomar en consideración también el momento cuantitativo. Por ejemplo, la verdad absoluta se compone de la suma de verdaderas relativas. Pero el concepto de esta suma no cabe en una "magnitud cuantitativa real". En este caso los procesos son considerablemente más complejos y exigen otras leyes, no sólo las cuantitativas.

Es dudoso que la referencia a Marx y a las leyes del desarrollo social descubiertas por él, sirva como confirmación del punto de vista examinado. En primer lugar. no se puede poner un signo de igualdad, como resultaba de las líneas citadas del académico Kapitsa, entre los "parámetros cuantitativos" y las "leyes generales". La filosofía, según ya hemos señalado, tiene como objeto las leyes más generales y, por consiguiente, es ocioso ma-

nifestar la esperanza de que la filosofía pueda estudiar las leyes generales: desde hace muchísimo tiempo la filosofía lo realiza. En segundo lugar, las leyes marxistas del desarrollo histórico de la sociedad son importantes, ante todo, no porque en su base se hallen los "parámetros cuantitativos". Una vez más, no cabe ninguna duda de que estas leyes tienen en cuenta el aspecto cuantitativo y las leyes cuantitativas del desarrollo que actúan en la vida social, pero estas leyes se subordinan a leyes más complejas, específicamente sociales, que no pueden ser reducidas a los parámetros cuantitativos.

Por ejemplo, Marx descubrió la ley de una correspondencia definida entre los diferentes aspectos del modo social de producción, entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. La concepción de esta ley es impensable sin la consideración del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, porque, en última instancia, este desarrollo origina la discordancia entre el nuevo nivel de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que han caducado. La superación de esta contradicción y la puesta de las relaciones de producción en correspondencia con las nuevas exigencias de las fuerzas productivas es la fuerza motriz del desarrollo de la sociedad. Sin embargo, el aspecto cuantitativo de esta ley, por importante que sea, es sólo un momento del "todo" inmensamente complejo que llamamos modo de producción. El concepto de "nivel" de las fuerzas productivas no se reduce a unos elementos simples, unívocos, sino que incluye índices "cualitativos" tales como una nueva técnica, una nueva organización del trabajo, nuevas formas de organización de la producción, nuevos vínculos entre los productores aislados y ramas enteras de la producción, etc.

Además, este concepto de nivel de las fuerzas productivas nunca será posible expresarlo en una determinada y rigurosa magnitud cuantitativa. Recordemos una vez más la crítica formulada por Lenin a Sujánov en su conocido artículo "Nuestra revolución". Lenin criticaba a los socialdemócratas por la repetición dogmática de la tesis indiscutible de que sin alcanzar un cierto nivel de las fuerzas productivas y de la cultura son imposibles la revolución y la construcción del socialismo. Demostraba que esta tesis indiscutible hay que considerarla en la situación histórica determinada y que sería un dogmatismo de la peor especie exagerar aquí el aspecto puramente cuantitativo ("el nivel del desarrollo"). Puede originarse una situación en la que, por ejemplo, se produzca (y sería completamente natural) una revolución que cree las premisas para lograr el "determinado nivel" necesario para la construcción del socialismo. A este respecto Lenin observa que "nadie puede decir cuál es precisamente ese determinado «nivel de cultura»". El convertir en fetiche el aspecto cuantitativo del desarrollo de las fuerzas productivas y de la cultura era en los socialdemócratas la expresión de su falta de deseos de ir a la revolución.

Hemos aducido este ejemplo para demostrar que por importantes que sean en el caso los parámetros cuantitativos, no pueden desempeñar exactamente el mismo papel que en la física, y por ello, en las condiciones actuales del desarrollo de la ciencia, cuando la matemática y los métodos matemáticos adquieren cada vez mayor significación en todos los dominios del conocimiento, incluido el conocimiento social, sería erróneo, sin embargo, absolutizar su importancia y no tener en cuenta la particularidad de tal o cual ciencia.

Es claro que en virtud de todo lo anterior, no cabe exigir a la filosofía, —la ciencia del más elevado grado de generalización, que investiga las leyes más generales del desarrollo que se manifiestan en todas las esferas del mundo objetivo— "magnitudes cuantitativas reales" como en la física, la cosmogonía o en las demás ciencias que estudian la naturaleza inorgánica.

Es importante establecer esto para que la no existencia de esas magnitudes no genere entre los naturalistas el espíritu del "indiferentismo filosófico", pues la filosofía en cuanto ciencia no pierde en absoluto validez ni significación por el hecho de no poseer una propiedad que otras ciencias poseen. Pues no es casual que la lucha filosófica en la ciencia moderna, por ejemplo en la física, se desenvuelva en torno a los principios fundamentales, que suministran a la ciencia de la naturaleza las premisas y métodos generales de investigación, que indican el camino y el enfoque del conocimiento.

Tomemos desde este punto de vista un solo problema. La tesis filosófica de que más allá de las sensaciones y conceptos del hombre se encuentra la realidad objetiva, la materia reflejada por nuestra conciencia, es vieja como el mundo. Parecería que se trata de algo que se comprende por sí mismo. Pero por algo precisamente en torno a esta tesis gira, en esencia, toda la lucha sobre los agudísimos problemas de la mecánica cuántica, la teoría de la relatividad, etc. Naturalmente, aquí no existe ninguna casualidad. Además, en esta tesis no hay "magnitudes cuantitativas". La importancia de esta "simple" (aunque fundamental) tesis filosófica que explica la intensidad de la lucha y de la pasión que es característica al dársele solución es determinada por el hecho de que constituye la premisa de partida fundamental de la investigación de la naturaleza (así como de la sociedad y también del pensamiento). Nos remitiremos al testimonio de un sabio como Max Planck, que luchaba contra el principio machista de la economía del pensamiento. Al hablar del aporte a la ciencia, de sabios como Copérnico, Kepler, Newton, Faraday y otros, Planck señalaba que "el pilar de toda su actividad era la inconmovible certidumbre en la realidad de su cuadro del mundo. En virtud de un tan indudable hecho sería difícil eludir la amenaza de que se perturbe el curso de las ideas de las inteligencias avanzadas, se debilite el vuelo de la fantasía frenándose fatalmente el desa-

rrollo de la ciencia, si el principio de economía de Mach llegara a ser realmente el punto central de la teoría del conocimiento" [30].

Estas líneas fueron escritas 1 ó 2 años después que Lenin escribiera su "Materialismo y empiriocriticismo" en el que con tanta pasión revolucionaria defendía y desarrollaba esta premisa fundamental, este "pilar", según testimonia Planck, de las ciencias naturales, premisa sin la que el desarrollo de la ciencia "sería fatalmente frenado".

Esta notable coincidencia de ideas entre la filosofía marxista y la ciencia avanzada en el período en que la física, debido a las vacilaciones idealistas de sus representantes, atravesaba un estado mórbido se extiende también a otros problemas. Aproximadamente en el mismo período en que en "Materialismo y empiriocriticismo" Lenin luchaba contra la "teoría de los jeroglíficos" de Helmholtz, le formularon críticas también algunos sabios idealistas, por ejemplo, el mismo Planck. Profundamente convencido de que el conocimiento del hombre nos proporciona no unos jeroglíficos de las cosas, sino un conocimiento de estas cosas mismas, escribía acerca de las ideas de Helmholtz sobre este problema: "si nuestras percepciones jamás han sido capaces de suministrarnos una copia del mundo exterior" las ciencias naturales habrían caído "en un error fundamental" [31].

Precisamente esta misma idea defendía y desarrollaba Lenin al desenmascarar toda manifestación de agnosticismo, el más pequeño intento de socavar la certidumbre en la objetividad de las verdades científicas.

Para finalizar estas observaciones nos remitiremos a otro hecho evidente, que aduce Louis de Broglie. Refiriéndose a las causas que impiden a tal o cual sabio hacer descubrimientos para los cuales, al parecer, existen todos los fundamentos, señala sus erróneas concepciones filosóficas: ¿Cómo pudo ocurrir, pregunta de Broglie, que Poincaré, quien había llegado tan cerca de la idea de la relatividad, no fuera capaz de realizar el descubrimiento que ha inmortalizado el nombre de Einstein. Responsable de ello, según de Broglie, es el punto de vista nominalista, convencionalista de Poincaré, punto de vista según el cual tales o cuales teorías físicas son elegidas entre la multitud de las demás para explicar

(30) *M. Planck,* "Ensayos físicos", Ed. 1925, p. 32. Hay que decir que Planck no es el único que se ha manifestado en este sentido. Una serie de otros representantes de vanguardia de la física han formulado en este período declaraciones análogas. En un artículo S. I. Vavílov recordaba las ideas de un notable representante de la ciencia física rusa: N. A. Umov. Refiriéndose a los nuevos horizontes descubiertos por los investigadores del átomo, Umov afirmaba que la misión de la ciencia no reside solamente en describir los fenómenos y las búsquedas de los nexos que los unen: "Con la fuerza de sus métodos experimentales y teóricos, ella (la física. - *M. R.*) nos acerca a la realidad única que se halla mucho más allá de lo sensible" (Ver S. I. Vavílov, "Lenin y la física", Ed. Academia de Ciencias de la URSS, 1960, p. 64).

(31) *Ibíd.,* p. 64.

los hechos sólo por consideraciones de "conveniencia" y no porque sean "las más próximas a la realidad física". "Si este punto de vista es cierto —escribe de Broglie— precisamente esta inclinación filosófica de su inteligencia a la «conveniencia nominalista» impidió a Poincaré comprender la significación de la idea de la relatividad en toda su grandeza" [32].

Puede estarse o no de acuerdo en cuanto a si estas palabras dan una respuesta exhaustiva al problema, pero es imposible negar la gran significación que en ellas se confiere a la tesis filosófica del conocimiento como reproducción de la realidad física, pese a que ella, esta tesis, no contiene una magnitud cuantitativa.

Naturalmente, no sería difícil aducir manifestaciones de otros destacados sabios que tienen un carácter directamente contrario al materialismo. Tales manifestaciones son conocidas, pero no cambian la situación y hablan en contra, y no en favor, del indiferentismo filosófico en la ciencia.

Las manifestaciones de los naturalistas que siguen una dirección filosófica diferente, lo único que demuestran es que en la ciencia se sostiene una lucha y que ningún intento de eludirla o menospreciarla librará al sabio de la solución del problema referente a cuál de los bandos tiene la verdad, pues la verdad filosófica no es extrínseca a la ciencia, sino la premisa de su concepción del mundo, el índice, el hilo conductor en el difícil y espinoso camino del conocimiento humano.

5. La significación de la teoría dialéctica del conocimiento para la ciencia contemporánea

En rasgos generales ya hemos indicado que, respondiendo a las exigencias del desarrollo del conocimiento científico contemporáneo, Lenin dedicó especial atención a la elaboración de la dialéctica como teoría del conocimiento. Ahora procuraremos examinar este problema de un modo más concreto y a la luz de las conclusiones que derivan del análisis de las relaciones entre la filosofía y la ciencia.

Es cierto que Lenin planteó el problema del modo más amplio, al hablar de la dialéctica en conjunto y teniendo en cuenta la circunstancia de que el viejo cuadro mecánico del mundo es sustituido por el dialéctico. En Lenin este problema tiene dos aspectos íntima e indisolublemente vinculados entre sí: uno de ellos refleja el hecho de que el conocimiento contemporáneo va revelando con profundidad cada vez mayor la complejidad de la materia en movimiento, como consecuencia de lo cual se la puede conocer sólo con ayuda de la dialéctica; el otro aspecto de su planteamiento del problema refleja el hecho de que el conoci-

(32) *Louis de Broglie*, "Por los senderos de la ciencia", Ed. 1962, p. 307.

miento mismo se desarrolla según vías sumamente complejas y contradictorias, y por esta razón, sin la teoría dialéctica del conocimiento, se puede caer en un callejón sin salida, en contradicciones insolubles.

Repetimos, no se trata de dos problemas diferentes e independientes, sino de uno y el mismo problema tomado en aspectos distintos. Para revelar, por ejemplo, el mundo del átomo hay que partir de que es dialécticamente complejo e inagotable. Esta premisa tiene una importancia fundamental y proporciona un enfoque del objeto investigado. Al mismo tiempo, constituye sólo una posibilidad de conocimiento acertado el cual, para transformar esta posibilidad en realidad, debe, además, tener a su disposición todo un arsenal de medios; nos referimos a la capacidad del investigador para estructurar dialécticamente el proceso del conocimiento, para conocer los caminos lógicos e históricos del desarrollo de la verdad, de poseer conceptos plásticos, flexibles que correspondan a la plasticidad y flexibilidad de la propia realidad objetiva, etc. Naturalmente, la filosofía y los filósofos caerían en lo ilusorio si llegaran a creer que estas solas premisas son suficientes para poner al descubierto, como por arte de magia, los enigmas de la naturaleza ante la mirada del investigador. Sería absurdo cerrar los ojos ante la gran distancia que separa esas premisas y condiciones filosóficas generales del conocimiento y el conocimiento mismo. La tesis filosófica de la inagotabilidad de la materia, por sí misma, no revela aún en qué concretamente se expresa esta inagotabilidad ni cuál es concretamente la estructura de la materia. Esto es verdad. Pero igual verdad se contiene en el hecho de que si el investigador carece de una premisa filosófica correcta sobre la esencia dialéctica de la materia se verá condenado a la confusión y al error.

Más adelante en nuestra exposición, pondremos el acento en el segundo aspecto, en el aspecto gnoseológico del problema. No será exagerado decir que en la dialéctica como teoría del conocimiento, Lenin veía el punto filosófico nodal, o por lo menos uno de esos puntos nodales, que tiene importancia primordial para la acertada generalización de los problemas de las ciencias naturales contemporáneas. Lenin enunció la famosa tesis —"la dialéctica es precisamente la teoría del conocimiento"— en uno de los mayores momentos de viraje de la historia de la ciencia (y no sólo de la ciencia), y esta tesis —se puede afirmar con todo derecho— expresaba la esencia, la quintaesencia del citado viraje.

Estas palabras han sido citadas múltiples veces, ya se han hecho habituales, pero precisamente en ellas se contiene la *clave* de todo el enfoque leninista de los problemas filosóficos de la ciencia moderna, y proporciona la clave también para los problemas actuales de la ciencia.

S. I. Vavílov ha señalado con mucha exactitud que Lenin publicó su "Materialismo y empiriocriticismo" "en el apogeo mismo" de la defensa de las posiciones clásicas por los físicos, cuando

la física cuántica y relativista daba sus primeros pasos. Incluso los propios naturalistas, que realizaban descubrimientos que trastornaban de arriba a abajo las ideas físicas dominantes, defendían tenazmente las posiciones "clásicas". Véase cómo describe Vavílov esta "defensa": "El propio Max Planck, creador de la teoría de los cuantos, que en 1900 descubrió la existencia del cuanto de acción, durante 20 años combatió en esencia contra la idea de los cuantos, intentando «salvar la situación», es decir, volver a la física clásica. Defendió tenazmente la física «clásica» J. J. Thomson, uno de los creadores de la teoría electrónica. Como «clásicos» murieron nuestros Lébedev y Umov. Los físicos no cedían sin combate ni un solo paso en la vieja y acostumbrada fortaleza de la física clásica... Es sumamente notable que Lenin —continúa— no se hubiera puesto de parte de los «viejos creyentes»"[33].

Lenin no sólo no se puso de parte de los "viejos creyentes", sino que con su tesis acerca de que el mal del viejo materialismo residía en la incapacidad de aplicar la dialéctica al conocimiento, puso al descubierto la fuente filosófica de su debilidad y señaló las vías de su superación.

La fuerza del viejo materialismo, metafísico y mecánico, y correspondientemente, de los naturalistas que se apoyaban en él, consistía en la profunda convicción de que el mundo existe objetivamente, independientemente de la conciencia de los hombres y que la conciencia, las teorías creadas por el hombre, son un reflejo de ese mundo objetivo. Pero en conexión con el cambio del cuadro científico del mundo, con la quiebra de las ideas mecánicas, precisamente esta premisa materialista fundamental de la ciencia fue puesta en peligro. La fuerza del viejo materialismo, debido a la incapacidad de aplicar la dialéctica a la teoría del reflejo, se convirtió en debilidad, porque se consideraba que sólo el cuadro mecánico del mundo reflejaba el mundo real. Pero como este cuadro quebraba bajo la presión de los nuevos descubrimientos, resultaban amenazados —si se persistía en las viejas ideas— los *fundamentos mismos del materialismo*. Sus enemigos lo sabían bien y se lanzaron con todas las fuerzas hacia la brecha que se había formado.

Naturalmente, esta "brecha" surgió no como consecuencia de una debilidad inherente a la filosofía materialista como tal, sino exclusivamente debido al carácter metafísico y mecanicista del viejo materialismo. Los naturalistas no conocían el nuevo materialismo, marxista, dialéctico.

Y he aquí que con toda fuerza se dio a conocer la unidad orgánica de la "ontología" y la gnoseología, es decir, la doctrina del ser y la teoría del conocimiento. Sería erróneo pensar que su conexión y unidad estriban únicamente en que la primera determina a la segunda, que esta conexión es unilateral. En el momento decisivo del viraje histórico en el desarrollo de las ciencias

(33) *S. I. Vavílov*, "Lenin y la física", p. 89.

naturales, fueron promovidos a primer plano precisamente los problemas cognoscitivos, de cuya acertada solución dependía también una acertada concepción científica del propio mundo material.

Con otras palabras, en la situación que se había creado, ya no era posible desarrollar y defender el materialismo filosófico contra el idealismo mediante la simple repetición de la tesis de que la materia es lo primario y la conciencia lo secundario, de que el mundo existe independientemente de la conciencia y es reflejado en ella, pues a la luz de los nuevos datos de la ciencia esta propia tesis fundamental del materialismo filosófico se ponía en tela de juicio y se la sometía al fuego de la crítica.

En virtud de todo lo anterior, el *eslabón* principal capaz de arrastrar toda la cadena de problemas en el nuevo período de tempestuoso desquiciamiento de las viejas ideas científicas y de formación de nuevas ideas, era la dialéctica, la *teoría dialéctica del conocimiento.* Esta circunstancia nos explica el por qué de los reproches que Lenin hacía a Plejánov, quien no había comprendido esta exigencia de los tiempos y continuaba defendiendo el materialismo contra el machismo más bien en el espíritu del viejo materialismo que en el del materialismo *dialéctico.*

Para comprender por qué justamente en la cuestión de que "la dialéctica es precisamente la teoría del conocimiento" coincidían (y coinciden hoy) todos los problemas fundamentales de la ciencia contemporánea, debemos dirigir la atención a los siguientes momentos que expondremos aquí de modo esquemático, para examinarlos más adelante en especial.

1. En el momento en que los conocimientos científicos experimentan cambios revolucionarios, que se realizan en forma de saltos, adquiere una significación especialmente importante uno de los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento, el problema de qué es la verdad, de cuál es la naturaleza de la verdad. ¿Por qué el viejo materialismo mecánico, el materialismo metafísico no fue capaz de defender en las nuevas condiciones los fundamentos de la concepción materialista del mundo? En gran medida la respuesta a esta pregunta está contenida en las palabras de Lenin acerca de que ese materialismo no era capaz de aplicar la dialéctica a la teoría del reflejo. Concebía la verdad como algo estático, dado de una vez para siempre, inmutable. Desde el punto de vista de esta solución del importantísimo problema del conocimiento —su veracidad, la esencia de las verdades descubiertas por él—, los conocimientos sobre la materia y el mundo material alcanzados por la física clásica debían parecer una verdad dada de una vez para siempre. Por ello, los nuevos descubrimientos conmovieron hasta tal punto todo el edificio de la física desde sus cimientos, que parecieron un atentado contra lo más "sagrado de lo sagrado" de la ciencia misma.

Aquí aparece con máxima evidencia la dependencia de la concepción de la realidad objetiva, de la naturaleza, respecto de la acertada solución del problema de qué es la verdad y cuál es

su esencia, es decir del problema *gnoseológico*. La ciencia podía enfrentar los nuevos descubrimientos en un estado de "defensa sorda" y sostener las viejas posiciones conquistadas por la física clásica. Pero los hechos son testarudos, y los nuevos hechos descubiertos por la ciencia aplastaban esas posiciones. Insistir en lo viejo en estas condiciones significaba *falsear* la naturaleza real de las cosas.

De tal modo, la solución errónea dada por el materialismo metafísico, mecánico, del problema gnoseológico acerca de la verdad conducía directamente a una falsa concepción de los fenómenos del mundo objetivo.

Ante los nuevos datos de la ciencia se podía seguir otro camino. Y bajo la influencia de la filosofía idealista, siguió ese camino una parte de los naturalistas. Es el camino de la absoluta negación de la verdad objetiva, el camino del agnosticismo. No es casual que en este período el problema gnoseológico de la verdad se convierte casi en el problema central en la novísima filosofía idealista. Numerosas variedades del idealismo elaboran y ofrecen sus variantes de la teoría de la verdad, que en su mayoría se reducen a subjetivizar el conocimiento humano y a rechazar categóricamente y por principio toda posibilidad de que en los conceptos e ideas de la ciencia se refleje el mundo material objetivo. Pero este camino sólo podía significar una cosa: el socavamiento de los cimientos profundos de las ciencias naturales, de su condición fundamental: la convicción y certidumbre del investigador de que trata con la naturaleza real, con auténticos fenómenos de la realidad.

A diferencia de quienes ocupaban las posiciones de la "defensa sorda" de las viejas concepciones clásicas y sustentaban el principio materialista del reflejo de la realidad objetiva en las verdades científicas, los idealistas exaltaban por todos los medios los nuevos progresos de la ciencia. Pero esto constituía, como se expresaba Lenin, un "beso de Judas", era el deseo de utilizar la ciencia con el fin de fortalecer las posiciones anticientíficas del idealismo filosófico y de la religión, el camino de sofocar la verdad científica.

Quedaba un único camino: el de una elaboración filosófica del problema de la verdad que no sólo no destruyera la premisa fundamental de las ciencias naturales acerca del carácter objetivo de las verdades científicas, sino que la desarrollara, y explicara cómo se conjuga la objetividad de la verdad con la quiebra de las caducas concepciones sobre la naturaleza, con la aparición de conocimientos nuevos, más exactos y profundos, con la tempestuosa sustitución de unas teorías y concepciones por otras. Este camino, el único cierto, exigía elaborar la teoría *dialéctica* de la verdad, aplicar la dialéctica al proceso de formación de la verdad. Lenin siguió este camino y su planteamiento e investigación del problema de la dialéctica del conocimiento, más precisamente de la *dialéctica* de la verdad, superó uno de los más difíciles obs-

táculos con los que tropieza la ciencia en el proceso de la asimilación progresiva de la realidad.

Las ciencias naturales y la técnica contemporáneas, que continúan desarrollándose impetuosamente y que siguen un incesante proceso de profundización de las ideas sobre la naturaleza de la materia, tienen como uno de sus pilares filosóficos la doctrina *dialéctica* de la verdad, el enfoque *dialéctico* del reflejo del mundo objetivo, real, en los conceptos e ideas científicos, tengan o no conciencia de ello los propios naturalistas.

2. Las verdades científicas se encarnan y expresan en determinadas ideas, teorías y conceptos. Los conceptos tienen una significación particularmente importante pues constituyen el sistema "óseo" de las teorías. La mutabilidad, la dialecticidad de las verdades científicas se manifiesta en el cambio, en el desarrollo de los conceptos. Esto se refiere tanto a los conceptos concretos, especiales de cada ciencia como a los conceptos y categorías filosóficos más generales, que tienen una inmensa significación para las ciencias concretas.

No es casual, claro está, que desde la época de los grandes descubrimientos físicos de fines del siglo XIX y en la actualidad se sostenga una aguda lucha en torno a conceptos filosóficos cardinales tales como los de materia, espacio, tiempo, causalidad, etc. Ninguna ciencia y particularmente la física puede prescindir de estos conceptos. Además, con esos conceptos ha ocurrido lo mismo que con el concepto de verdad. Debido a que el materialismo metafísico operaba con ellos sin tener en cuenta los nuevos descubrimientos o procuraba poner el vino nuevo en los viejos odres, resultó impotente en la lucha contra el idealismo, que a pretexto de una generalización filosófica del desarrollo de la ciencia, los rechazaba como "caducados". Como una poderosa ola se difundieron las teorías acerca de que "la materia ha desaparecido", de que el concepto de causalidad es aplicable únicamente a los macroobjetos e inaplicable a los microobjetos, de que, a la luz de la teoría de la relatividad, el espacio y el tiempo tienen un carácter puramente subjetivo, etc.

También desde este punto de vista, el desarrollo ulterior de la ciencia se apoyaba en la necesidad de una elaboración filosófica del problema de los conceptos que revelara su carácter flexible, su plasticidad, su movilidad, es decir, nuevamente, el problema de la *dialéctica del conocimiento*. Sin esto, el materialismo no podía ser materialismo militante, capaz de defender y ampliar sus posiciones en las ciencias naturales. El idealismo filosófico, parasitario de los nuevos descubrimientos de la ciencia, podía ser derrocado sólo por el materialismo *dialéctico*.

Y esta labor la realizó Lenin, quien demostró no sólo todo lo absurdo de proclamar "caducados" conceptos filosóficos tales como los de materia, causalidad, etc., sino que reveló el camino de la generalización de los nuevos datos de la física, sus nuevas y ricas facetas, su indestructibilidad frente a los descubrimientos,

sean los que fueren, y les dio profundas definiciones como categorías gnoseológicas.

3. El desarrollo progresivo de la ciencia y los virajes revolucionarios que se cumplen en el curso de ese desarrollo, se realizan, se "materializan" no sólo en el desarrollo dialéctico de la verdad, en la profundización, afinamiento y perfeccionamiento de los conceptos, sino también en el cambio de los métodos científicos, en la aparición de nuevos métodos y procedimientos de investigación. Este rasgo o aspecto de los conocimientos humanos en desarrollo se manifiesta con toda evidencia en la ciencia contemporánea.

Concretamente, esto se expresa en que los procedimientos y métodos de investigación surgidos sobre la base de la creación del cuadro mecánico del mundo, son rechazados cuando se pasa a los dominios inusuales del micro y macrocosmo, al mundo de las pequeñísimas partículas materiales y a los inabarcables espacios del universo.

La principal peculiaridad de los nuevos métodos del conocimiento la constituye la disminución del papel de la evidencia y el incremento sin precedente de la fuerza abstrayente del pensamiento. De aquí deriva la inmensa importancia de la matemática y de los métodos matemáticos del conocimiento, del "experimento intelectual", de los procedimientos puramente lógicos de investigación.

Este desarrollo y cambio de los métodos de investigación es un hecho extraordinariamente positivo que testimonia el incremento de las posibilidades cognoscitivas del hombre. Pero este mismo hecho, como ya lo hemos expresado parcialmente más arriba, encierra la posibilidad de que se llegue a una representación errónea de la esencia y los caminos del conocimiento, a la ruptura de la cadena única del conocimiento, a la exageración y separación de uno de sus eslabones.

Frank tiene plena razón cuando considera que el problema fundamental de la comprensión filosófica del proceso del conocimiento lo constituye "el problema de cómo pasamos de las afirmaciones del sentido común ordinario a los principios científicos generales"[34].

Este problema tiene manifestaciones múltiples y también puede ser formulado como la relación entre los fenómenos singulares y los conceptos y principios generales de la ciencia, entre lo concreto y lo abstracto, etc.

Pero Frank tendría más razón todavía si hubiera añadido que precisamente en este punto central, en las relaciones entre lo sensible, lo tangible, y la abstracción, entre lo singular y lo general, es donde con mayor frecuencia se llega (consciente o inconscientemente) a la ruptura de la cadena del conocimiento con todas las consecuencias que derivan. Y como para la ciencia con-

(34) *Ph. Frank*, "Filosofía de la ciencia", p. 56.

temporánea y sus métodos del conocimiento es característica una relación extraordinariamente contradictoria entre los momentos sensorial, tangible y racional, "abstracto" del conocimiento, sólo la *dialéctica*, la *concepción dialéctica* del proceso del conocimiento es capaz de ofrecer una interpretación filosófica acertada de los métodos contemporáneos, muy peculiares del conocimiento.

Nos limitaremos a los tres momentos mencionados, los cuales, en nuestra opinión, son suficientes para confirmar la posición según la cual la teoría dialéctica del conocimiento es el soporte fundamental de la ciencia contemporánea. Más adelante examinaremos esos momentos en especial. Sólo hay que subrayar con toda fuerza que si la teoría del reflejo, es decir, la teoría según la cual los conceptos científicos son el reflejo y la reproducción de la realidad objetiva en el pensamiento, constituye la base filosófica de las ciencias naturales, *la verdad de la propia teoría del reflejo está condicionada por la aplicación a ella de la dialéctica, de la teoría dialéctica del desarrollo, por el descubrimiento de las leyes dialécticas que rigen el reflejo del mundo objetivo en la conciencia humana.*

Cuando se produce la grandiosa revolución en la ciencia y, simultáneamente, la crisis originada por aquélla, el centro de gravedad de la labor filosófica se trasladó precisamente aquí. El mérito de Lenin consiste en haber planteado resuelta e insistentemente estos problemas y en haber realizado una inmensa parte de esta labor. Al desarrollar las ideas de Marx y Engels en este dominio, puso al descubierto y dilucidó una serie de importantísimas leyes de la dialéctica del reflejo y del conocimiento del mundo objetivo y con ello no sólo defendió la teoría del reflejo, sino que la elevó a un nuevo escalón. *Al margen de la dialéctica del conocimiento no hay teoría moderna del reflejo.*

La labor en esta dirección debe ser continuada también en la actualidad. Pues como con acierto señala Bernal en su libro "La ciencia en la historia de la sociedad", ha continuado la mistificación de la física teórica incluso después de la obra de Lenin, se continúa hoy día "y se requerirán aún muchos años de argumentación y acumulación de experiencia, incluyendo la experiencia política, antes de que la base lógica de la física sea depurada de ideas que no tienen nada de común con el mundo material" (35).

Y la cuestión no reside sólo en desenmascarar esta mistificación, sino en que el conocimiento en desarrollo necesita esa labor filosófica.

Como ya hemos señalado, máxima y capital significación tiene sin duda el problema referente a los nuevos y peculiares métodos del conocimiento en la ciencia contemporánea y, relacionado con éste, el "eterno" problema de la relación entre el

(35) *J. Bernal*, "La ciencia en la historia de la sociedad", Ed. de Literatura Extranjera, 1956, p. 409.

elemento sensorial y experimental en el conocimiento y el momento de lo racional, del "sentido común" ordinario y de los principios científicos abstractos.

6. Las particularidades de la ciencia contemporánea y el problema del conocimiento sensorial, el experimental y el teórico

¿Por qué ha surgido otra vez con fuerza renovada en la ciencia contemporánea el "eterno" problema de la correlación entre los momentos sensorial y abstracto, el tangible y el racional del conocimiento? ¿No será porque es "eterno" y por consiguiente insoluble? Naturalmente que no. Si lo llamamos "eterno" es sólo porque desde el comienzo mismo de la existencia de la filosofía y hasta el día de hoy ocupa las mentes de los filósofos y de los investigadores de la naturaleza, porque sin su acertada solución es imposible una concepción científica de la esencia del conocimiento. Como ya hemos indicado más arriba, una idea errónea de la correlación entre estos momentos fundamentales del conocimiento es lo que con mayor frecuencia conduce a una interpretación idealista de su naturaleza. Que esto es así se podría demostrar mediante la historia de la filosofía idealista desde Platón hasta los "platónicos" contemporáneos, los positivistas y otros representantes del idealismo. Pero no es éste el lugar para ello y, además, se trata de un hecho universalmente conocido.

Si este problema ha adquirido una significación tan grande en la ciencia contemporánea, sobre todo en relación con las nuevas investigaciones físicas, es porque tiene su profundo fundamento en las peculiaridades de los métodos actuales de las ciencias naturales en comparación con los procedimientos de investigación característicos de la física anterior, "clásica".

En nuestra opinión los tres rasgos siguientes distinguen el nuevo "método, muy original, del conocimiento" (Vavílov) del viejo método. En primer lugar, los conceptos científicos de la ciencia contemporánea de un modo considerablemente menos inmediato que antes están vinculados con los datos sensoriales, empíricos, están, por así decirlo, más lejos de ellos y el puente que los une se ha hecho más complejo, menos perceptible; los tránsitos de la esfera de lo sensorial a la esfera de lo racional, de lo "inteligible" se han vuelto más sutiles, más indirectos, más mediatos. Naturalmente, lo sensorial, que refleja los fenómenos en su esencia inmediata, y lo racional, que refleja su esencia interna, nunca han coincidido directamente ni en una sola etapa del desarrollo histórico del conocimiento. Entre ellos existen siempre relaciones contradictorias que pueden resolverse en el curso del conocimiento en desarrollo. Pero no nos equivocaremos si decimos que la contradicción entre el fenómeno y la esencia y, por consiguiente, entre los momentos del conocimiento sensorial, experimental y el conocimiento racional, teórico es más profundo y,

complejo en la ciencia moderna que en la anterior, y esto suscita en los naturalistas no pocas dificultades de orden gnoseológico.

Esto lo comprueban muchos representantes de la ciencia actual. Aduciremos aunque sólo sea dos o tres manifestaciones en este sentido. Por ejemplo, en su "Autobiografía de la creación", confrontando la física antigua, newtoniana con la contemporánea, Einstein señala como un rasgo característico de ésta que sus conceptos están situados más allá de la esfera de la experiencia inmediata"[36] En calidad de ejemplo aducía la teoría de la relatividad: "La teoría de la relatividad —indicaba— es un claro ejemplo que caracteriza el desarrollo de la teoría contemporánea. Las hipótesis de partida se vuelven cada vez más abstractas, más alejadas de las vivencias"[37].

Sobre este particular ha escrito reiteradas veces Planck. En una de sus obras señalaba que "en su estructura el cuadro físico del mundo se aleja cada vez más del mundo sensible... y su esencia se pierde cada vez más en lo abstracto, con lo cual las operaciones matemáticas puramente formales desempeñan un creciente papel y las diferencias cualitativas se reducen a las cuantitativas"[38].

Esta misma diferencia entre los métodos de la ciencia anterior y la moderna la señalaba Vavílov: "Hasta esta época —escribía—, en sus conceptos e ideas fundamentales, el físico se apoyaba sobre todo en la experiencia ordinaria. Se concebía el mundo de las pequeñas magnitudes, la estructura interna de la sustancia a imagen y semejanza del mundo de los objetos para nosotros habituales. En esto residía el postulado fundamental, que se sobreentendía por sí mismo, de la física de los tiempos anteriores" [39]. La física contemporánea ha llegado a apartarse bruscamente del esquema clásico habitual y de los métodos del conocimiento en que se basa.

Se podrían aducir muchas formulaciones semejantes, pues marcan una particularidad, que salta a la vista, de la ciencia contemporánea, y que también condiciona la especificidad de sus métodos.

Con esa particularidad se halla estrechamente vinculado un segundo rasgo distintivo de la ciencia contemporánea y de los métodos de su conocimiento: la progresiva matematización, el creciente papel del formalismo matemático en el conocimiento. Esta tendencia había sido señalada ya en su época por Maxwell. En una conferencia dedicada al problema de las relaciones entre la física y la matemática, indicaba que el hombre inicia siempre la investigación con los momentos de calidad y cantidad. Sin embargo, a medida que se desarrolla la ciencia, "el dominio de la cantidad comenzó a irrumpir por doquier en el dominio de la calidad, hasta que, finalmente, el proceso de investigación cien-

(36) "Uspieji fisicheskij nauk", t. LIX, Fasc. 1, 1956, p. 82.
(37) *A. Einstein*, "Mein Weltbild", S. 238.
(38) *M. Planck*, "Das Weltbild der neuen Physik", 1958, S. 14.
(39) *S. I. Vavílov*, "Lenin y la física", p. 88.

tífica se ha convertido en la simple medición y registro de las cantidades en combinación con la discusión matemática de los datos numéricos así obtenidos"[40].

Desde que estas palabras fueron escritas, la tendencia señalada ha adquirido un enorme desarrollo y es imposible imaginar la física contemporánea sin la matemática y los métodos matemáticos de investigación. Esta peculiaridad de la ciencia actual deriva de la primera, es decir, de que ya no puede apoyarse inmediatamente en los fenómenos que nos circundan en la misma medida que antes. Este nuevo método es el de la hipótesis matemática o de la extrapolación matemática. Lo mejor es exponer su esencia con las palabras de los propios físicos. "Supongamos —escribe Vavílov— que la experiencia nos hace saber que el fenómeno estudiado depende de una serie de magnitudes variables y constantes, vinculadas entre sí aproximadamente por cierta ecuación. Al modificar y generalizar con bastante arbitrariedad esa ecuación, se pueden obtener otras correlaciones entre las variables. En esto consiste precisamente la hipótesis o extrapolación matemática. Conduce a expresiones que coinciden con la experiencia o divergen de ella, y en correspondencia con ello se aplican luego o se desechan"[41]. Y además: "¿Qué significa este predominante papel especial de la matemática en la teoría física contemporánea? La sutil experiencia que se basa en nuevos y complejos instrumentos lleva a la conciencia el reflejo de dominios del mundo que son completamente inusuales y ajenos al hombre normal. Para la interpretación tangible, de "modelo" del cuadro no alcanzan las figuras y los conceptos habituales, pero la lógica con su inabarcable amplitud, encarnada en las formas matemáticas, permanece en vigor, estableciendo el orden de la conexión en el mundo nuevo e incomprensible y abriendo posibilidades de previsiones físicas" [42].

La matemática, por lo tanto, ha adquirido en la física actual una gran significación heurística, habiéndose convertido en un método del conocimiento, en un medio para descubrir la verdad. A menudo, con ayuda de la matemática se conocen leyes de los fenómenos *antes* de que se hayan revelado su significación y contenido físicos.

La cuestión de por qué ha adquirido un papel tan inmenso la matemática y junto con ella los métodos lógicos puramente matemáticos, los métodos de la modelación matemática en la investigación contemporánea, representa un problema especial que aquí es difícil examinar. Lenin, que había comprendido y observado ya en 1908 esta importante peculiaridad de la ciencia contemporánea, indicó una de sus causas principales. Hablando de la matematización de la ciencia, Lenin considera que la con-

(40) *J. C. Maxwell*, "Discursos y artículos", E. de Literatura Teórico-técnica, 1940, p. 12.
(41) *S. I. Vavílov*, "Lenin y la física", p. 74.
(42) *Ibíd.*, p. 75.

dición de la posibilidad de la elaboración y generalización matemáticas de las leyes de la naturaleza reside en la "homogeneidad del objeto de la física", es decir, el descubrimiento de los objetos materiales que forman parte de todos los procesos materiales. "«La homogeneidad de la materia»... —escribe— concebida no como postulado, sino como resultado de la experiencia y del desarrollo de la ciencia, la «homogeneidad del objeto de la física» es la condición de la aplicabilidad de las medidas y de los cálculos matemáticos" ("Obras", t. XIV, p. 285. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit. p. 333). Esta misma circunstancia es subrayada por Lenin en otro pasaje de "Materialismo y empiriocriticismo" al afirmar que la aproximación a elementos homogéneos y simples de la materia permite la elaboración matemática (Ver "Obras", t. XIV, p. 295. "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 344).

Claro está, al hablar de la "homogeneidad" de los elementos de la materia, Lenin en modo alguno se refería a su uniformidad cualitativa. El propio Lenin hablaba de la inagotabilidad de la riqueza y la complejidad de la materia, lo cual es enteramente confirmado por las actuales ideas de la física sobre la materia. Por "homogeneidad" de la materia entendía, naturalmente, que la ciencia descubre los mismos objetos que se encuentran en el fundamento de la materia, las mismas leyes generales que rigen su movimiento. Así, por ejemplo, la física actual, como lo testimonian los propios naturalistas, ha establecido que las partículas "elementales" de las que se compone la materia, son "unidades de la materia", todas compuestas de una sustancia única" [43].

La física contemporánea ha descubierto también varias "constantes", "escalas", "medidas", más generales, universales, que no expresan algunas propiedades parciales. sino la estructura fundamental de la materia en movimiento. Hasta los últimos tiempos, como tales constantes universales se consideraban el cuanto de acción y la velocidad de la luz. Hoy, en opinión de Heisenberg, se agrega una constante tal como una cierta "longitud universal", una "longitud mínima" en calidad de "unidad natural de medida" que también condiciona las propiedades de las partículas "elementales" de la materia.

Probablemente, tal "homogeneidad" de la materia es lo que admite la elaboración matemática de las leyes de la naturaleza, es la condición que no sólo la permite, sino que hace imposible otra forma de investigación física del mundo objetivo.

A lo expuesto hay que agregar, además, algo de lo que, en rigor, deriva directamente el modo matemático de elaboración: el carácter no tangible de los procesos atómicos. Esta "intangibilidad" exige la actividad abstrayente del pensamiento. La matemática, los métodos matemáticos son precisamente el instrumento de esa actividad abstrayente del pensamiento. En su tiempo, Marx indi-

(43) Ver "Uspieji fisicheskij nauk", t. LXVI, Fasc. 2, 1958, pp. 170-171.

caba que en la ciencia social, más precisamente, económica, la fuerza del microscopio aplicado a las investigaciones físicas es sustituida por la fuerza de la abstracción. Pero hoy ha cambiado la situación también en la investigación física. Lo nuevo consiste en que también en las investigaciones físicas es hoy insuficiente el microscopio (o incluso instrumentos de investigación más perfectos y modernos) como consecuencia de la intangibilidad de los procesos que se cumplen en el microcosmo. Marx no pensaba en absoluto que en las ciencias naturales el microscopio hacía superflua a la abstracción. Pero la cuestión reside en que en la física anterior, mecánica, las abstracciones podían ser revestidas de modelos sensibles, tangibles, cosa que no puede decirse de la física actual, atómica. Las abstracciones de ésta encuentran y pueden encontrar su expresión preferentemente en la forma matemática. Lenin mostró con claridad este hecho en el ejemplo de la velocidad. La representación, que corresponde a la forma sensorial, "evidente" del conocimiento, no puede captar el movimiento con una velocidad de 300 mil kilómetros por segundo, pero el pensamiento, que tiene un carácter abstracto, es capaz de hacerlo. No es extraño, entonces, que, por ejemplo, la teoría de la relatividad, que tiene por objeto procesos en los que el movimiento se realiza con una enorme velocidad, sea tan "abstracta" y "matemática".

Sean cuales fueren, sin embargo, las causas del incremento adquirido por el papel de la matemática y de los métodos matemáticos del conocimiento, es indudable el hecho de que constituye una de las más importantes peculiaridades de la ciencia contemporánea a la que se debe prestar la máxima consideración cuando se plantean los problemas filosóficos actuales.

A las dos particularidades indicadas es preciso agregar, en nuestra opinión, un tercer rasgo que caracteriza la ciencia actual: el papel cada vez más complejo del sujeto en el conocimiento. Naturalmente, este papel siempre ha sido grande. Los adversarios del materialismo dialéctico con no poca frecuencia le hacen el reproche de que menosprecia la significación del sujeto. Ven ese menosprecio en que los materialistas conciben el conocimiento como reflejo del mundo objetivo en la conciencia humana. Pero para la filosofía marxista el reflejo no equivale a la pasividad del sujeto. Sin duda, el sujeto del conocimiento es secundario con respecto al objeto, secundario en el sentido de que no se conoce a sí mismo, sino que conoce las leyes de la naturaleza objetiva, las reproduce en el pensamiento y no las crea mediante su actividad. El proceso del reflejo es, sin embargo, un proceso complejo en el que el papel del hombre cognoscente, del sujeto es extraordinariamente activo. La aplicación de la dialéctica a la teoría del reflejo no es más que la expresión de ese inmenso papel del sujeto; la dialéctica del conocimiento significa precisamente que el sujeto debe desarrollar en todos los aspectos la actividad de su pensamiento, a fin de reproducir en su conciencia toda la complejidad

del movimiento y de las contradicciones de la realidad. Naturalmente, esta actividad del sujeto pensante no puede identificarse en modo alguno con una actividad arbitraria respecto a la naturaleza cognoscible y a sus leyes objetivas, del mismo modo que el hecho de que el hombre, al conocer la naturaleza, al encontrarse en dependencia de sus leyes y reflejarla en la conciencia, en nada disminuye el papel del pensamiento en el proceso del conocimiento.

¿Aporta algo nuevo a esta relación entre el sujeto y el objeto la ciencia contemporánea con sus nuevos y peculiares métodos del conocimiento? Sí, aporta. Lo nuevo no reside, claro está, en que se modifica la base de principios de esa acción recíproca, es decir, el carácter primario de la naturaleza con respecto a la conciencia. Este fundamento no puede cambiar o desaparecer jamás, sean cuales fueren las cumbres del conocimiento que alcance la ciencia. Al mismo tiempo, sería caer en el dogmatismo repetir simplemente esta verdad sin tomar en cuenta los cambios realizados en esos marcos "absolutos" de sus relaciones recíprocas. Estos cambios se podrían definir como la creciente complejidad del papel del sujeto. Ésta se manifiesta, primero, en que el hombre crea instrumentos muy perfeccionados de penetración en los enigmas de la naturaleza. Por esta causa crecen incesantemente las posibilidades de experimentos, la base experimental del conocimiento científico. Es éste un hecho tan evidente en la época del descubrimiento y dominio de la energía atómica y los vuelos cósmicos que no requiere mayores explicaciones. Segundo, se manifiesta en el incremento del principio del elemento "abstracto" del conocimiento. Mientras que las posibilidades sensoriales, de evidencia, del conocimiento se apoyan en algún límite difícil de superar, aunque esos límites también se desarrollan y lo que hoy es un límite mañana deja de serlo (por ejemplo, hace algunas décadas se consideraba que el hombre jamás lograría echar una mirada al reverso de la Luna, y hoy, gracias a los sputniks soviéticos, esto se ha conseguido y se ha llegado incluso a elaborar su mapa), la fuerza del pensamiento abstrayente, que aprehende la realidad, es prácticamente ilimitada.

Señalaremos —desde el punto de vista que nos interesa— algunas particularidades de la ciencia contemporánea en comparación con la antigua. ¿Por qué es tan importante tomar en consideración las indicadas peculiaridades desde el punto de vista de la generalización de su desarrollo y de la ulterior elaboración del método filosófico de la ciencia? La cuestión reside en que cada una de esas peculiaridades —la pérdida del carácter tangible de los conceptos y teorías de la ciencia contemporánea, la profundización de la contradicción entre la apariencia externa de los fenómenos y su esencia, la matematización de la ciencia y el incremento del papel del sujeto en el proceso del conocimiento— plantea con agudeza nunca vista antes el problema de la relación entre los momentos sensorial y racional del conocimiento, del

conocimiento experimental y del intelectual. Para confirmar que esto es algo que no hemos inventado, nos remitimos al testimonio de un naturalista de la talla de Einstein. En su discurso "Sobre el método de la física teórica", refiriéndose al problema de la relación en las teorías modernas entre el contenido teórico y el conjunto de hechos experimentales, dice: "Se trata de la eterna contradicción entre los dos inseparables componentes del conocimiento, la *empiria* y la *ratio*, en nuestro dominio"(44).

Y aquí se manifiesta con toda fuerza la necesidad de la concepción dialéctica de su correlación y si los naturalistas no son capaces de abordar dialécticamente este problema, surgen dificultades en cuya superación se esfuerzan afanosamente cayendo a menudo en un callejón sin salida. El incremento del elemento abstracto del conocimiento, del papel del sujeto, de la matemática, crea, como ya hemos señalado, la posibilidad de llegar a conclusiones erróneas, idealistas en el sentido de que el conocimiento tiene un carácter puramente subjetivo, convencional, y de que las abstracciones no están vinculadas en absoluto con el momento sensorial, con la experiencia, no es la generalización de la experiencia, de que el papel de ésta en la ciencia moderna disminuye, etc. Por otra parte, el sabio auténtico no puede dejar de reconocer que, sin la verificación en la experiencia y sin la concordancia con la experiencia, la teoría pierde su significación. Pero entonces surge la pregunta: ¿cómo la teoría supuestamente surgida por una vía puramente especulativa y no de la generalización de la experiencia, concuerda con ésta? Ya hemos examinado en parte este problema en otro trabajo ("Principios de lógica dialéctica"), pero su significación fundamental para el conocimiento y la lucha que se desarrolla actualmente en torno a él, exigen mantenerlo siempre en el centro de la atención. Es importante mostrar que sin dirigirse a la dialéctica este problema no puede ser resuelto, que en esto consiste precisamente la importancia de la dialéctica como teoría del conocimiento para las ciencias naturales contemporáneas.

Lenin suministró una conocida fórmula que generaliza la relación dialéctica entre la contemplación viva, las observaciones, la experiencia y los principios teóricos generales, las abstracciones. Esta fórmula dice: "De la contemplación viva al pensamiento abstracto, *y de éste a la práctica*: tal es la vía dialéctica del conocimiento de la *verdad*, del conocimiento de la realidad objetiva" ("Obras", t. XXXVIII, p. 161). ¿Es correcta esta fórmula a la luz de la ciencia contemporánea? ¿Resiste la prueba ante las particularidades de las ciencias naturales contemporáneas que ya hemos señalado? La respuesta a esta pregunta puede ser sólo una: sí, es correcta; sí, resiste la prueba. Más aun; al revelar la relación dialéctica recíproca entre los diferentes "niveles" del conocimiento, entre los niveles sensorial y abstracto, si se la comprende en toda su profundidad, si no se la aborda de un modo simplista,

(44) *A. Einstein*, "Mein Weltbild", S. 178.

puede y debe servir como hilo conductor filosófico para el naturalista contemporáneo y librarlo de sus vacilaciones idealistas.

No basta con que el sabio que se dedica a la investigación de la naturaleza niegue que el conocimiento se compone de este doble género de elementos: sensorial y racional. Es éste un hecho trivial, y las dificultades no residen en su admisión o negación. Las dificultades efectivas empiezan cuando el conocimiento no es considerado como un desarrollo, como un proceso, en el que estos dos elementos no coexisten simplemente, sino que se *transforman* el uno en el otro. Las confusiones comienzan precisamente desde el momento en que la *empiria* y la *ratio* se toman como momentos *estáticos*, cada uno de los cuales cumple su propia función, pero no se hallan en indisoluble conexión dialéctica y en un estado de transiciones recíprocas.

Citaremos una formulación de Einstein a este respecto muy interesante, a la que en su "Autobiografía de la creación" llama "su credo gnoseológico". "Veo, por una parte —escribe—, el conjunto de sensaciones que provienen de los órganos de los sentidos; por otra, el conjunto de conceptos y proposiciones registrados en los libros. La conexión de los conceptos y proposiciones entre sí es de carácter lógico; el contenido del pensamiento lógico se reduce exclusivamente a establecer las relaciones entre los conceptos y proposiciones con arreglo a las sólidas reglas de que se ocupa la lógica. Los conceptos y proposiciones adquieren «sentido» o «contenido» sólo gracias a su vínculo con las sensaciones. La conexión de éstas con los primeros es puramente intuitiva y de por sí no es de naturaleza lógica. La «verdad» científica se distingue de la fantasía hueca sólo por el grado de seguridad con que se puede verificar esta conexión o confrontación intuitiva, y por nada más. El sistema de conceptos es una creación humana, como lo son las reglas de la sintaxis que determinan su estructura... Una proposición es cierta si se la ha deducido dentro de cierto sistema lógico según las reglas aceptadas. El contenido de la verdad en el sistema es determinado por la seguridad y plenitud de su coincidencia con el conjunto de sensaciones. Mejor dicho, la proposición toma su «veracidad» de las reservas de verdad que se contiene en el sistema que la incluye"(45).

Este "credo gnoseológico", perteneciente a una de las grandes inteligencias de la ciencia moderna, es sumamente digno de atención. En las palabras que hemos citado puede verse, como en la palma de la mano, el porqué, la causa de que se llegue a la conclusión de que los conceptos son puramente arbitrarios y creados por una vía especulativa. La causa consiste en que las sensaciones, la experiencia y los conceptos se yuxtaponen, se toman en un orden, por así decirlo, de coexistencia y no como lo que se transforma lo uno en lo otro. Si no existe el "tránsito lógico" de las sensaciones a los conceptos, los conceptos pueden

(45) "Uspieji fisicheskij nauk", t. LIX, Fasc. 1, 1956, p. 75.

surgir únicamente por una sola vía: del cerebro, independientemente de la naturaleza de las cosas. Pero entonces surge el punzante y por completo insoluble problema: ¿por qué estos conceptos, que surgen por tal vía, deben coincidir con la experiencia? Einstein considera que dicha coincidencia es la condición y el criterio obligatorios de la verdad de los conceptos mismos.

Este planteamiento del problema lleva, indudablemente, el sello de los rasgos distintivos del método actual del conocimiento, aunque, sin embargo, erróneamente concebido y generalizado desde el punto de vista filosófico. El propio Einstein muestra que los antiguos físicos creían aun en que sus conceptos físicos como, por ejemplo, los de masa, inercia, fuerza, etc., eran abstraídos de la experiencia. Pensaban que sus conceptos y leyes fundamentales no eran, en el sentido lógico, invenciones libres del espíritu humano, "sino deducidos de los experimentos mediante las abstracciones, es decir, por una vía lógica". Al reflejar el inmenso papel de la matemática en la física actual, afirma que sólo existe un camino cierto del conocimiento: la creación mediante la matemática, por un método puramente especulativo, de axiomas de los cuales luego, por vía deductiva, se infieren y explican los hechos, los datos de la experiencia. "En rigor, el principio creador existe en la matemática. En cierto sentido, pienso que es verdad que el pensamiento puro, como lo soñaban los antiguos, es capaz de aprehender la realidad" (46).

Se puede decir que las opiniones filosóficas de un solo sabio, incluso de un sabio eminente, es dudoso que merezcan tanta atención como para gastar fuerzas en refutarlas. Pero esto sería un grueso error. Sin hablar ya del inmenso interés y significación que para la filosofía tiene este género de opiniones de sabios relevantes, estas opiniones distan de ser aisladas.

Ofrecen interés a este respecto las manifestaciones de un grupo de grandes matemáticos franceses que escriben bajo el nombre de N. Bourbaki, quienes, aunque por su tendencia positivista se distinguen de las opiniones de Einstein que combatía esta corriente, se refieren no obstante al mismo problema. En el artículo "La arquitectura de la matemática", mostrando la gran importancia del método axiomático, dicen con acierto que la esencia de la matemática no reside en lo más mínimo en "tejer silogismos en una dirección escogida al azar" y que sería erróneo pensar que aquí reina la arbitrariedad y la sola "habilidad técnica". Y rechazan al mismo tiempo la solución del problema tocante a la naturaleza de los objetos matemáticos y lo incluyen entre los "seudoproblemas metafísicos". No es extraño que esta posición filosófica los lleve al desconcierto al ponerse al descubierto la "última conexión entre las estructuras matemáticas y los fenómenos experimentales de la física, es decir, de la experiencia. Esta conexión, afirman, es "sorprendente" y "por completo incomprensible" en cuanto a sus causas.

(46) *A. Einstein*, "Mein Weltbild", S. 183.

"En su forma axiomática la matemática se presenta como una acumulación de formas abstractas, las estructuras matemáticas, y resulta (aunque en el fondo no se sabe por qué), que algunos aspectos de la realidad experimental, como si fueran el resultado de la predeterminación (!), se insertan en algunas de estas formas" (47).

En realidad, si no se ve la conexión y los *tránsitos* dialécticos de lo sensorial, lo empírico y lo abstracto, por más mediada que sea esta conexión por una multitud de eslabones intermedios, la concordancia entre la experiencia y las abstracciones, los principios teóricos, puede mostrarse en los hechos como el resultado de la "predeterminación".

Para los idealistas, tales confusiones de los sabios son el "pan de cada día" y las utilizan con el fin de combatir la influencia del materialismo dialéctico en las ciencias naturales.

Aduciremos sólo un ejemplo. El neotomista Müller-Markus, en el libro "Einstein und die Sowjetphilosophie" ("Einstein y la filosofía soviética"), pretende demostrar que existe sólo una posibilidad de resolver la antinomia, "experiencia—principios teóricos", que inquietaba a Einstein, y es la de reconocer que sólo la intuición religiosa puede ser la fuente de su concordancia. Si no existe —escribe— ningún camino lógico desde las percepciones a los principios de la teoría ¿cómo es que entonces el mundo de las percepciones corresponde unívocamente a la teoría? O de otro modo, ¿cómo puede ser verdadera la teoría física axiomática? Aquí, a mi parecer, Einstein encontró en la intuición casi religiosa, la única solución posible para explicar que entre la estructura del mundo real y las operaciones axiomáticas del espíritu humano se alcanza la armonía partiendo de la fuente común de la creación" (48).

Naturalmente, el propio Einstein no ha dicho una sola palabra de la intuición religiosa; se trata de una invención del filósofo idealista, de un ferviente deseo suyo.

Ya hemos expresado que estas ideas y otras semejantes se basan o en una concepción falsa o en la tergiversación consciente de la correlación real, es decir, dialéctica, entre el conocimiento sensorial, la experiencia, y los conceptos y principios abstractos. La significación de la elaboración leninista de este problema radica precisamente en que hace posible una generalización filosófica auténticamente científica de los métodos modernos del conocimiento y la lucha contra las más recientes variedades del idealismo. A este problema pasaremos de inmediato.

---

(47) "Matematischeskoe prosveshenie", 1960, Nº 5, p. 112.

(48) *S. Müller-Markus*, "Einstein und die Sowjetphilosophie", 1960, S. 176.

7. El "tránsito lógico" de las sensaciones, de la experiencia a los conceptos a la luz de los nuevos métodos de la ciencia

En la ya citada fórmula del proceso del conocimiento, Lenin establece ante todo el hecho incontrovertible de que el conocimiento inicia su camino hacia la verdad partiendo de las sensaciones, de las percepciones sensoriales, del conocimiento experimental, empírico, en suma, de lo que él unía bajo la expresión de "contemplación viva". Esta tesis tiene una significación de principio que no puede ser refutada por ningún nuevo desarrollo de la ciencia. Con esta tesis Lenin no afirma en absoluto que *todo acto concreto dado* del conocimiento comience partiendo de las sensaciones, las observaciones, la contemplación viva de los fenómenos. Esto sería una representación extremadamente simplista de su famosa fórmula del proceso del conocimiento. Todo nuevo acto del conocimiento se apoya en lo que se ha alcanzado antes, y el sujeto cognoscente no necesita en absoluto recorrerlo desde el principio, andar todo el camino transitado antes que él por sus antecesores.

Cuando afirma que el conocimiento de la verdad comienza con la contemplación viva, con las sensaciones, Lenin considera el aspecto fundamental, de principio, del problema, a saber, que el hombre toma su conocimiento del mundo partiendo de sus propios contactos con éste, de las influencias que la materia ejerce sobre los órganos de los sentidos. *No hay ni puede haber otro camino hacia los conocimientos* y, en este aspecto, el materialismo dialéctico comparte enteramente las ideas de los sensualistas antiguos, aunque superando tan sólo su concepción metafísica del proceso mismo del reflejo del mundo en las sensaciones y conceptos. Los órganos de los sentidos, que nos permiten observar, percibir y tocar el mundo son los únicos canales a través de los cuales el mundo entra en nuestra conciencia.

"Para todo naturalista no desorientado por la filosofía profesoral, así como para todo materialista, la sensación es, en realidad, —escribía Lenin— el vínculo directo de la conciencia con el mundo exterior, la transformación de la energía de la excitación exterior en un hecho de conciencia. Esa transformación, todo hombre la ha observado millones de veces, la observa en la realidad a cada paso" ("Obras", t. XIV, pp. 39-30. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 44).

Esto se comprende por sí mismo, puede decir algún positivista, nadie niega el hecho por todos conocido de que las sensaciones están vinculadas con las influencias exteriores de los fenómenos, de los objetos sobre los órganos humanos de los sentidos. El problema no radica en la comprobación de este simple hecho, sino en la relación entre las sensaciones y las abstracciones. Nosotros respondemos: la verdadera concepción científica del conocimiento comienza con ese "sencillísimo" hecho. Al indicar que el conocimiento comienza su camino de desarrollo con las sensaciones que

surgen como imágenes del mundo exterior, reconocemos a la vez que el conocimiento tiene por contenido el mundo real, que existe fuera de nosotros y por ello también las abstracciones, incluso las más elevadas, sea cual fuere la forma matemática compleja de que se revistan, en última instancia tienen que ver con *ese contenido*, pues ellas desarrollan, profundizan, elaboran, generalizan los datos que sólo pueden provenir de la contemplación viva, de las percepciones sensoriales, de la experiencia.

Por ello, no basta reconocer la conexión de las sensaciones con las influencias exteriores de los objetos, lo importante es reconocer que las sensaciones nos proporcionan un reflejo, una imagen de las cosas objetivamente existentes. ¡En esto reside todo el quid! Dicho punto de partida del conocimiento, si lo admitimos, determina en gran medida una acertada concepción del ulterior camino del conocimiento, incluida la relación entre lo sensorial y lo racional, o lo conceptual, el pensamiento.

Es preciso, sin embargo, establecer qué es lo que se debe entender por "momento sensorial" del conocimiento, por aquello que Lenin definió como "contemplación viva". Sería erróneo reducir este momento, esta importante etapa en el camino del conocimiento hacia la verdad, a pasivas sensaciones de los fenómenos exteriores. El materialismo dialéctico se distingue del sensualismo del viejo materialismo porque considera el conocimiento en conjunto y la contemplación viva en particular, como un proceso activo en el que tiene lugar no sólo la influencia de los fenómenos exteriores sobre el hombre, sino también la acción práctica del hombre sobre la naturaleza. La contemplación viva, la percepción sensorial, la observación del mundo se producen en el proceso de la modificación práctica del mundo, y en las condiciones actuales, si se habla de la investigación de la naturaleza, se basan en la aplicación de instrumentos técnicos y científicos sumamente complejos y exactos. La "contemplación viva" en la época de los antiguos griegos, que observaban el movimiento de los planetas celestes a simple vista, y la "contemplación viva" del hombre contemporáneo son cosas diferentes. Hoy el hombre "percibe", observa, el reverso de la Luna mediante complicados aparatos de televisión y otros, con los que están dotados los sputniks artificiales que giran en torno a ella. También una "contemplación viva", una "observación sensorial", en cuanto tal, es la observación de las propiedades del espacio cósmico mediante los vuelos del hombre al cosmos.

Los microscopios electrónicos más perfeccionados no nos permiten ver los electrones, pero los instrumentos modernos de observación, las instalaciones experimentales desempeñan un inmenso papel en el estudio de su comportamiento, propiedades, etc.

Es importante establecer lo anterior a fin de poner en claro que las abstracciones del pensamiento humano no penden en el aire, no son un juego caprichoso de la mente humana, sino que están inmersas en esa "contemplación viva" como su base nutri-

cia y sin ella son imposibles, constituyen conclusiones complejas que distan de ser simples y rectilíneas, derivadas de estos datos del conocimiento sensorial, de la experiencia.

Se nos objetará, sin embargo, que nadie niega que, sin la experiencia en calidad de punto de partida, de base e impulso, es imposible el pensamiento abstracto con sus principios generales. Einstein, por ejemplo, ha señalado repetidas veces y con mucha precisión que la experiencia es el "principio y el fin" de nuestro conocimiento de la realidad. En el ya mencionado artículo "Sobre el método de la filosofía teórica" escribía a este propósito: "Por medio del simple pensamiento lógico no podemos lograr ningún conocimiento del mundo experimental; todo conocimiento del mundo arranca de la experiencia y desemboca en ella. Los postulados alcanzados por una vía puramente lógica resultan enteramente vanos cuando se considera la realidad. Gracias al conocimiento de esto y en particular porque introdujo la conciencia de esto en el mundo de la ciencia, Galileo se convirtió en el padre de la física moderna, e incluso más, de la ciencia moderna en general" [49].

Por lo tanto, la cuestión no consiste en que alguien no comprenda la necesidad de la contemplación viva y de la experiencia en calidad de punto de partida de los principios teóricos generales. El meollo del problema reside en el *tránsito* de lo uno a lo otro. En verdad, aquí abordamos el aspecto más difícil y complejo del problema. Sin embargo, por lo expuesto es fácil ver los diversos enfoques y concepciones de la significación que posee la contemplación viva y la experiencia como principio y punto de partida del conocimiento. No basta reconocer que, sin la experiencia y las observaciones del mundo sensorialmente percibido, son imposibles los principios abstractos de la ciencia, es decir, lo que constituye el acervo principal del conocimiento, pues sólo el develamiento de los nexos y de la esencia de los fenómenos externos es lo que llamamos conocimiento. El punto de partida del conocimiento así concebido aparece frente a la razón, a la facultad abstrayente del pensamiento, como una campana cuyos sonidos lo ponen en movimiento y lo obligan a funcionar. Todo lo demás corresponde ya a la razón misma que, mediante el juego de sus propias fuerzas, crea los postulados generales que luego son aplicados a los datos experimentales y comprobados por éstos.

En cambio, la relación entre la contemplación viva y los datos experimentales de partida, por una parte, y el pensamiento abstracto, es decir, el trabajo de la razón, por otra, es completamente otra. Es la relación de *la transformación de lo uno en lo otro, del tránsito de lo uno a lo otro,* en la que la razón reelabora los datos de la experiencia y crea principios teóricos generales que explican esos datos. Reconocer esto significa reconocer la *base de las bases* materialista del conocimiento; en caso contrario es inevitable caer en el idealismo. El desarrollo que va del conocimiento sensorial a

(49) *A. Einstein,* "Mein Weltbild", S. 178-179.

los principios teóricos significa que éstos son tomados, abstraídos (naturalmente, según una compleja vía dialéctica de la que trataremos más adelante) del mundo objetivo, y no creados por vía especulativa, por el pensamiento mismo. Una de dos: o bien el pensamiento reproduce, a través de la percepción sensorial del mundo, la realidad misma en los conceptos y principios teóricos formulados por él, o bien el pensamiento formula esos principios partiendo de sí mismo: no hay ningún tercer término. Lo primero es materialismo; lo segundo, idealismo. El reconocimiento de la experiencia en calidad de "impulso" para la labor del pensamiento no altera la situación. También Kant advirtió que sin la experiencia los conceptos son hueros, aunque, sin embargo, desarrolló la teoría idealista sobre el carácter apriorístico de los conceptos.

En su época, Engels criticó a Dühring por su incomprensión de que los principios teóricos generales se abstraen de la realidad, y no aparecen por vía puramente especulativa: "...los principios... no se aplican a la naturaleza y a la historia humana, sino que se abstraen de ellas; no son la naturaleza y el mundo humano los que se rigen por los principios, sino que éstos sólo tienen razón de ser en cuanto coinciden con la naturaleza y con la historia" [50].

Por lo tanto, el problema de si se debe considerar que las dos etapas, los dos "niveles" del conocimiento —la sensación y la razón— reconocidos por casi todos los filósofos (y también por los naturalistas) —coexisten yuxtapuestos o se desarrollan el uno a partir del otro, no es un problema de décimo grado tocante a sutilezas escolásticas, sino un problema de principio que afecta las bases de la concepción del mundo.

¿Qué es en fin ese "tránsito lógico" de las sensaciones a los conceptos y principios, que con tanta obstinación no reconocen algunos naturalistas? Precisamente en razón de la imposibilidad de tal "tránsito lógico", Einstein afirma que "todos los conceptos", no sólo los más abstractos y alejados de las sensaciones inmediatas, son arbitrarios. No está de acuerdo ni siquiera con Kant, quien distinguía entre los conceptos generales y los de procedencia empírica. "Todos los conceptos, incluso los más próximos a las sensaciones y vivencias —escribía— desde el punto de vista lógico, son tesis arbitrarias..." [51]. En su discurso "Los principios de la investigación", repite la misma idea: "Nadie que profundice efectivamente en el objeto, negará que el mundo de las percepciones determina igualmente en la práctica el sistema teórico, sin embargo, ningún camino lógico conduce de las percepciones a los principios de la teoría" [52]. En cambio, el camino y el tránsito lógicos de las percepciones y la experiencia a los conceptos y al sistema teórico existe. Por "tránsito lógico" de la contemplación

(50) *F. Engels*, "Anti-Dühring", Gospolitizdat, 1957, p. 34 (Ver Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1961, p. 48).

(51) "Uspieji fisicheskij nauk", t. LIX, Fasc. 1, 1956, p. 75.

(52) *A. Einstein*, "Mein Weltbild", S. 168-169.

viva al pensamiento abstracto, en nuestra opinión, se debe entender lo siguiente: 1) la contemplación, la observación, la experiencia empírica, siendo el resultado de la acción recíproca práctica del hombre con el mundo exterior, contienen los datos necesarios para la formación de los conceptos abstractos; 2) los conceptos, su contenido, sus generalizaciones, encerradas en ellos, se basan en última instancia en esos datos y se deducen —inmediatamente en los casos más sencillos y de modo muy mediato y por caminos indirectos en los casos complejos— mediante el análisis y la generalización de los datos procedentes de las percepciones y de la experiencia; 3) esta "deducción" de lo general a partir de lo singular, de lo abstracto a partir de lo concreto, se produce de un modo tan forzoso y conforme a leyes como en un proceso intelectual abstracto de cuya "logicidad" nadie duda, es decir, cuando a partir de una determinada conexión entre dos juicios deriva inevitablemente un nuevo juicio; no existe ninguna diferencia *de principio* entre la *logicidad* de uno y otro proceso.

En pocas palabras, para utilizar la expresión figurada de Einstein, la relación entre la experiencia sensorial y el concepto científico no es semejante a la existente entre el abrigo y el número del guardarropa (como piensa Einstein), sino a la relación entre la sopa y la carne. Las percepciones sensoriales, las observaciones, el experimento, la experiencia empírica son la "carne" que hace la "sopa", es decir, los conceptos. La relación y la conexión entre el número del guardarropa y el abrigo son puramente exteriores, lo uno puede existir sin lo otro, aunque, a decir verdad, sin el abrigo (la experiencia sensorial), tampoco serían necesarios el guardarropa con sus números.

Claro está, la caracterización del "tránsito lógico" del mundo de las percepciones a los conceptos y principios abstractos que hemos ofrecido, afecta únicamente al aspecto de principio del problema y no se refiere en absoluto a la complejidad del tránsito mismo. Lo importante es ante todo elucidar la posibilidad y legitimidad de ese tránsito; el problema de su complejidad con respecto a este problema principal es secundario, aunque también tiene suma importancia.

El propio Einstein da en sus trabajos ejemplos que testimonian que los conceptos, por ejemplo, los conceptos geométricos de punto, línea, superficie, espacio, son el producto de generalizar las percepciones y observaciones sensoriales de los objetos corpóreos. Examina, por ejemplo, el concepto de espacio, que desempeña un papel fundamental ya en el conocimiento "precientífico". Imaginemos, dice, a un arqueólogo hipotético de la cultura más reciente. Si ese arqueólogo encontrara un manual de la geometría de Euclides sin una figura, se hallaría en una situación difícil. Comprendería en qué sentido se emplean en una proposición las palabras "punto", "recta", "plano", etc., cómo se deducen la una de la otra. Incluso podría, conforme a las reglas establecidas, deducir nuevas proposiciones. Pero todo esto sería para él un sonido

hueco si tras las palabras "punto", "recta", "plano", no encontrara "algo que confiriera a todos esos conceptos geométricos un determinado sentido, un contenido". Y esto, señala con razón Einstein, se refiere en igual medida a la mecánica analítica y en general a toda ciencia lógico-deductiva.

¿Qué es lo que se oculta tras los conceptos de "punto", "recta", "plano", etc.? ¿Qué es ese "algo" que les da un sentido? Son abstracciones y generalizaciones de las relaciones y formas reales que observamos en el mundo sensible. Observamos cuerpos; entre ellos existen determinadas relaciones bajo las cuales los cuerpos pueden estar en contacto o alejados entre sí. Así surge el concepto de espacio. El esquema de la aparición de este concepto sobre la base de las percepciones sensoriales puede ser representado de este modo: los objetos corpóreos y su extensión; la posición de los cuerpos, el uno respecto del otro; el espacio entre los cuerpos; el espacio en general.

Que el concepto de espacio haya surgido exactamente así o de un modo algo distinto no tiene importancia en el caso dado. Lo que ha tenido importancia fundamental en la formación de este concepto ha sido naturalmente la práctica, la actividad práctica en la medición de las tierras, etc. Lo importante es que con fuerza *obligatoria* surgió en el pensamiento como resultado de la generalización de la realidad. Aquí están en presencia los tres momentos que caracterizan el tránsito lógicamente necesario del conocimiento sensorial a los conceptos: la contemplación, la observación y la experiencia como punto de partida, el análisis de esas observaciones y la abstracción del contenido concreto y, finalmente, la deducción lógica del concepto general de espacio.

En el caso de la formación de conceptos simples, dice con razón Einstein, nos hallamos en la situación de aquel arqueólogo hipotético. Para penetrar en su sentido hay que tomar en consideración cómo han surgido. "Nosotros, por así decirlo, hemos olvidado qué rasgos del mundo sensible nos impulsaron a formar estos conceptos, y experimentamos grandes dificultades para representarnos vívidamente el mundo sensible sin los anteojos de la hace mucho tiempo habitual interpretación conceptual" (53).

¡Es una hermosa idea! Resuelve todas o una gran parte de las dificultades vinculadas con el problema de lo sensorial y lo racional en el conocimiento científico. La naturaleza del conocimiento puede ser comprendida acertadamente sólo cuando es considerada en *desarrollo, como un complejo proceso histórico y lógico*. Si se la toma únicamente en forma acabada, se rompe la conexión entre lo sensorial, lo experimental (y, por consiguiente, el mundo real) y los elementos conceptuales del conocimiento y entonces cabe poner en duda la posibilidad del tránsito lógico de lo uno a lo otro.

Es interesante a este respecto el siguiente hecho: Poincaré defendía la idea de que los conceptos son el producto del acuerdo

(53) *A. Einstein*, "Mein Weltbild", S. 230.

entre los sabios en el sentido de interpretar de tal o cual modo los fenómenos, y no el resultado del reflejo del mundo exterior. Pero, como naturalista, se rebelaba contra el logicismo desmesurado en el que se pierde el contenido real de los conceptos. Y entonces, lo que echaba por la puerta, entraba por la ventana. Y esto lo hacía dirigiéndose a la *historia del conocimiento*, considerando los conceptos a la luz del desarrollo del conocimiento. Demostraba que las formas matemáticas surgieron como producto del movimiento del conocimiento a partir de las percepciones sensoriales. Por ello, en la escuela elemental, para dar una definición de la fracción "se divide en partes una manzana o una torta". En la escuela superior dirán ya de otro modo: la fracción es "el conjunto de dos números enteros separados por una raya horizontal". Luego se definen las condiciones de las operaciones, etc. Y esto es bueno porque aquí los jóvenes ya están acostumbrados al concepto de fracción "gracias a que antes se dividieron delante de ellos las manzanas u otros objetos".

Esto mismo lo demostraba con el ejemplo de las ideas de la función continua. Pero lo más interesante es la conclusión general que saca de sus ejemplos.

"Los zoólogos afirman —escribía— que el desarrollo embriológico del animal repite en un breve lapso toda la historia del desarrollo de sus antepasados en las épocas geológicas. Por lo visto, lo mismo ocurre con el desarrollo de las mentes. El educador debe obligar al niño a recorrer el mismo camino que hicieron sus padres, más rápidamente, pero sin eludir las etapas. *Precisamente en este sentido, la historia de la ciencia debe ser nuestro primer preceptor*" (54).

Si tenemos en cuenta que la exigencia de generalizar la historia del pensamiento y la consideración del proceso lógico del conocimiento como una "abstracción" de ese proceso histórico constituyen uno de los rasgos principales de la teoría dialéctica del conocimiento, no será difícil comprender qué significación tiene ella para la solución de los problemas filosóficos de la ciencia contemporánea, en torno a los cuales se desarrolla la lucha. A este respecto es preciso subrayar incansablemente que la tesis leninista acerca del movimiento del conocimiento desde la contemplación viva al pensamiento abstracto es una generalización del movimiento histórico del pensamiento humano. El niño no puede asimilar de inmediato el concepto abstracto de fracción. En cambio, realiza fácil y naturalmente el tránsito *lógico* desde la percepción y observación sensorial del proceso de dividir la manzana u otro objeto en dos mitades a la abstracción de fracción.

Por ello, el concepto de fracción (así como los conceptos más complejos de la teoría moderna de la relatividad o de la mecánica cuántica) no es arbitrario, sino necesario y objetivo.

---

(54) *H. Poincaré*, "La ciencia y el método", Ed. 1910, p. 103 (subrayado por mí. - *M. R.*).

A lo expuesto se debe agregar que estas formas del "tránsito", cuya "logicidad" no se pone en duda, es decir, la logicidad del tránsito de unos conceptos a otros, de las premisas conocidas a una nueva conclusión, esas formas del tránsito también tienen sus fundamentos completamente reales y son abstraídas del mundo objetivo. Cuando de la tesis de que dos magnitudes tomadas por separado son iguales a una tercera, pasamos lógicamente a la otra tesis de que también son iguales entre sí, la logicidad de tal tránsito se basa en conexiones y relaciones reales de las magnitudes sensibles, dicho de otro modo, en la lógica de las cosas mismas. Por eso precisamente tienen fuerza lógica tales tránsitos. Esto da respuesta a la pregunta de por qué es posible una "coincidencia tan perfecta" de la matemática con los objetos reales. Pero ella, esta coincidencia, puede ser comprendida sólo a condición de que no se considere la matemática (u otra ciencia) como obra "únicamente del pensamiento humano, independientemente de toda experiencia".

Sin embargo, ¿no contradice todo lo dicho a las nuevas condiciones del desarrollo de la ciencia, a las particularidades que ya hemos señalado? Alguien puede objetar que rasgos actuales suyos tales como el carácter crecientemente abstracto de sus principios y la pérdida del carácter evidente de sus conclusiones, la matematización, la progresiva importancia de los métodos lógico-deductivos de investigación, etc., reducen casi enteramente a cero el momento sensorial del conocimiento, de la "contemplación viva". Pues, en realidad, no cabe ninguna duda de que las nuevas teorías físicas, con cada paso de su desarrollo, demuestran la fragilidad de los conceptos y principios que se apoyan sólo en lo tangible, en la experiencia sensorial ordinaria. ¿Qué pueden tener de común y cómo pueden deducirse partiendo de la "contemplación viva" de los objetos que nos rodean, por ejemplo, la naturaleza dual, corpuscular-ondulatoria de las partículas elementales o, partiendo de las observaciones sobre los cuerpos que se mueven en el espacio y en el tiempo, los principios de la teoría de la relatividad? ¿No será más acertado por ello sacar la conclusión de que lo expuesto antes sobre la correlación de los momentos sensorial y abstracto también se puede referir a los conceptos más simples, "empíricos", pero no a los conceptos de la ciencia más complejos, particularmente a los actuales?

Hay que observar que incluso en la literatura marxista se encuentra la concepción según la cual la tesis del carácter primario del momento sensorial y el carácter secundario de la abstracción se puede referir sólo a la *génesis* del conocimiento, pero no a los grados posteriores, y mucho menos a los actuales, del conocimiento. Esta concepción se basa en que, cuando el conocimiento alcanza una forma desarrollada y superior, lo sensorial y lo racional, las percepciones y los conceptos se entrelazan en tal medida, hasta tal punto actúan reciprocamente, que pierde todo sentido hablar del movimiento del conocimiento desde lo sen-

sorial a lo racional, desde las percepciones y observaciones a los conceptos y principios teóricos [55].

Nosotros consideramos que esa concepción es errónea, capaz de llevar a error en lo tocante a un problema fundamental y de principio de la teoría marxista del conocimiento. Es indudable que la investigación de la génesis, del origen del conocimiento permite estudiar en forma más plena y pura este proceso de desarrollo desde lo sensorial a lo racional, la condicionalidad de las abstracciones por el material sensorial. Es indudable también que cuando estudiamos el proceso del conocimiento en su forma desarrollada, tal como se realiza en el cerebro del hombre actual, esa condicionalidad no salta tanto a la vista, no se manifiesta en forma pura. Pero este hecho no justifica *en modo alguno* el criticado punto de vista sobre la correlación entre lo sensorial y lo racional en la forma desarrollada del conocimiento. Aquí se da una cierta analogía con el problema de la relación entre la materia y la conciencia. Como se sabe, la oposición entre la materia, el ser, y la conciencia es absoluta sólo en los marcos del problema gnoseológico fundamental; en cambio, más allá de los límites de este problema, la conciencia también puede ser lo primario. Por ejemplo, en el desarrollo social hay períodos en los que el movimiento ulterior se apoya en el "factor subjetivo", en el factor de la conciencia, sin cuya existencia todo puede detenerse. ¿Significa esto que, con respecto a esos períodos, pierde significación la tesis general acerca de que la materia es lo primario y la conciencia lo secundario? No, no lo significa.

La primacía de la conciencia o, más ampliamente, del aspecto subjetivo del movimiento social con respecto al ser social tiene siempre un carácter "inmediato", es decir, expresa las condiciones que en el período dado determinan inmediatamente el desarrollo. Pero esta "primacía" es relativa, pues, en *última instancia* y de modo mediato, está condicionada por el ser. Cuando, por ejemplo, en una época de revoluciones sociales se promueve a primer plano el papel de la conciencia revolucionaria de las masas y este papel se torna decisivo con respecto al desarrollo ulterior del ser social, esto es posible sólo porque ya han madurado para la revolución determinadas condiciones objetivas, propias del ser. La propia significación decisiva de la conciencia en tales casos depende de determinadas condiciones objetivas y nunca tienen carácter absoluto. En términos iguales o aproximados se presentan las cosas con la fórmula acerca del movimiento del conocimiento desde lo sensorial a lo racional. Esta fórmula no significa en absoluto, si no se la interpreta de un modo simplista, que el conocimiento siempre y en cualquier caso comienza inmediatamente con el momento sensorial. Primero, es difícil separar ahora este momento en su forma pura, porque está indisolublemente vinculado con los

(55) Ver, por ejemplo: *P. V. Kopnin*, "La dialéctica como lógica", Ed. de la Universidad de Kiev, 1961, p. 166.

conceptos abstractos creados por la inteligencia humana, entrelazado con ellos, y en gran medida ya condicionado por ellos. El investigador moderno de la naturaleza, al observar los fenómenos, al estudiarlos sensorialmente y experimentar con ellos, de antemano está pertrechado con toda la experiencia precedente de la humanidad, con las teorías y principios abstractos que fueron formulados antes. Por eso, en segundo lugar, puede empezar enteramente su camino del conocimiento de la realidad objetiva partiendo *inmediatamente* de principios teóricos abstractos, ecuaciones matemáticas, etc. La fórmula del movimiento del conocimiento puede resultar y resulta en esos casos aislados incluso "invertido", el movimiento del conocimiento va de la abstracción a los datos de la experiencia. Recordemos, por ejemplo, que de Broglie descubrió la naturaleza ondulatoria de las partículas por una vía "intelectual matemática", antes de toda experiencia. Pero eso en nada elimina las leyes generales y *"absolutas"* del desarrollo lógico del conocimiento expresadas en la fórmula leninista, del mismo modo que la posibilidad del carácter primario de la conciencia en tales o cuales períodos del desarrollo no elimina la verdad de la tesis general acerca del carácter primario del ser y del carácter secundario de la conciencia. No la elimina no sólo con respecto a la génesis, sino tampoco a las *condiciones* actuales *del desarrollo.* Pues el carácter primario de la abstracción con respecto a las percepciones sensoriales, a los datos de la experiencia es siempre tan *relativo* como el carácter primario de la conciencia con respecto al ser.

El carácter inicial y de partida de la abstracción en el proceso del conocimiento es relativo en el más profundo sentido de la palabra. La abstracción, los conceptos abstractos, cualquiera sea la forma en que se expresen —en forma de ecuaciones matemáticas o de principios y leyes teóricamente formulados— es el *resultado* de un prolongado proceso de desarrollo del pensamiento humano que ha generalizado una inmensa experiencia y los datos de las observaciones y percepciones sensoriales, de la contemplación viva de la realidad. Es posible tomarlos como el producto puro de la actividad del pensamiento sólo si se desecha todo este desarrollo, si se ignora la compleja conexión de las actuales y "vertiginosas" abstracciones con todo el movimiento precedente del conocimiento que, gradualmente, paso a paso, ha alcanzado la capacidad de hacer generalizaciones cada vez más abstractas y ayudado a penetrar más profundamente en el mundo de la realidad objetiva. En los orígenes de las actuales abstracciones matemáticas están los primeros y tímidos intentos de contar realizados por nuestros predecesores, cuando el hombre aún no podía abstraer el número de las cosas y cuando la "cantidad" estaba, para él, indisolublemente unida con la "calidad", la forma con el contenido, con los objetos materiales.

El carácter "primario" de las abstracciones en tal o cual acto del conocimiento actual es, por consiguiente, relativo en el sentido de su génesis. Por *inmediatamente* primario que sea en tal

o cual acto del conocimiento, la abstracción, de modo *mediato,* es siempre deducida, en última instancia, de la "contemplación viva", de las observaciones sensoriales, de la experiencia, pues no existen otros canales y medios a través de los cuales el mundo pueda llegar a la conciencia humana. Aunque esta cadena que vincula la abstracción, particularmente las actuales abstracciones científicas, con el momento sensorial sea extraordinariamente larga y compleja, sin embargo existe, y esto hace a toda abstracción científica con la que comenzamos nuestro camino hacia una verdad nueva, un momento *relativamente* inicial y de partida del conocimiento; en cambio, la "contemplación viva" será, de modo mediato, el momento inicial y de partida "absoluto".

Pero la contemplación viva en el conocimiento contemporáneo se presenta en calidad de punto de partida no sólo en forma mediata, sino también en el sentido de que las abstracciones científicas se basan en toda la experiencia sensorial concreta precedente como en su fundamento natural. La fórmula: "de la contemplación viva al pensamiento abstracto", aplicada al conocimiento contemporáneo, es real también en sentido *directo.* Todas las particularidades señaladas por nosotros de la ciencia contemporánea no la eliminan, sino que confieren al proceso del movimiento del conocimiento una forma más compleja.

En realidad, ese rasgo distintivo suyo, consistente en que sus conceptos están situados más allá de la esfera de la experiencia inmediata y en que el cuadro físico del mundo se aleja cada vez más del mundo sensible, en que sus principios teóricos no siempre pueden ser representados en modelos tangibles, no significa que la contemplación sensorial, empírica del mundo, el conocimiento experimental haya perdido hoy la más mínima significación y sea sustituida por la deducción lógica pura y simple. Naturalmente, ninguna contemplación sensorial puede por sí misma descubrir la naturaleza corpuscular-ondulatoria de los electrones y de las demás partículas "elementales". Pero la esencia de los fenómenos, nunca, ni siquiera cuando la concepción mecánica del mundo permitía modelar de forma sensible, tangible, los principios teóricos, se ponía al descubierto sólo por medio de la experiencia sensorial. El materialismo dialéctico ha insistido siempre en una actitud crítica hacia el conocimiento sensorial. Por una parte, al margen de esta forma del conocimiento nada podemos conocer del mundo, puesto que nos suministra los datos necesarios para el conocimiento. Por otra parte, esos datos deben ser críticamente examinados, analizados, reelaborados, para llegar hasta la verdadera esencia de las cosas. Las representaciones sensoriales, tangibles contienen inevitablemente también un elemento capaz de inducir a error, pues la apariencia de las cosas dista siempre de corresponder a su esencia. *Por eso el materialismo jamás ha proclamado lo tangible como criterio de la verdad.* Precisamente el neopositivismo, que hace alarde de su adhesión a las conquistas de las ciencias naturales contemporáneas, ocasiona daños a la ciencia, porque a conceptos generales tales como el de materia, etc., los

declara "metafísicos" en razón de la imposibilidad de "verificarlos", es decir, de comprobarlos por los hechos, por vías tangibles.

Lo nuevo que caracteriza a la ciencia contemporánea no consiste en absoluto en que antes era suficiente apoyarse en las representaciones sensorial-tangibles y ahora no es posible hacerlo. Esto no fue posible nunca, en ninguna etapa del desarrollo de la ciencia. Lo nuevo consiste, evidentemente, en que cuanto más profundamente penetra la ciencia en la esencia de las cosas, descubre niveles y capas de la naturaleza tanto más profundas, con tanto mayor vigor e implacabilidad quebranta el elemento de las representaciones sensorial-tangibles que no corresponde a la esencia real de las cosas. Por ejemplo, el cuadro mecánico del mundo, aunque también se formulaba en conceptos y principios abstractos, correspondía más a las representaciones sensoriales porque reflejaba los fenómenos y procesos más simples, más próximos a la superficie de las cosas. Pero cuanto más profundamente penetra el conocimiento en la esencia de las cosas, cuanto más fenómenos y relaciones complejos examina, tanto menos coincidencia hay entre los principios abstractos y la tangibilidad sensorial de las cosas.

"La experiencia cotidiana, los objetos y fenómenos más simples —decía con razón Vavílov a este respecto—, inculcan en nosotros el mecanicismo. Y se requiere mucha concentración y una gran lucha interna contra los hábitos arraigados para examinar tranquilamente los hechos que se nos revelan, reflexionar con calma acerca de ellos y llegar al acuerdo de que no hemos cometido errores, que ante nosotros se alza la naturaleza real en toda su complejidad y movilidad dialécticas. Ella no puede atemorizar al físico que se mantiene firmemente en el terreno del materialismo dialéctico"[56].

Sin embargo, como antes, en la base de las nuevas teorías físicas se hallan las observaciones del mundo sensible, el descubrimiento e investigación de nuevos hechos, de nuevas experiencias que exigen el cambio del cuadro científico del mundo. Esto es confirmado tanto por el desarrollo concreto de la ciencia como por lo que acerca de su labor dicen los propios investigadores de la naturaleza. Planck afirmaba que el primer motivo para la revisión de la teoría lo dan las nuevas observaciones, los nuevos hechos. "Por ello —escribía— para el verdadero teórico nada puede ser más interesante que un hecho que se encuentra en contradicción directa con una teoría generalmente admitida: aquí, en rigor, comienza su labor" [57]. En estas palabras se halla generalizada la propia experiencia del sabio ante su descubrimiento del "cuanto de acción".

En otro de sus trabajos, Planck indicaba que "el impulso hacia cada mejoramiento y simplificación del cuadro físico del mundo

(56) *S. I. Vavílov*, "Lenin y la física", p. 92.
(57) *M. Planck*, "Ensayos físicos", p. 56.

se logra a través de nuevas observaciones y, por consiguiente, a través de los fenómenos del mundo sensible..." [58].

Lo mismo subraya Born en el artículo "El experimento y la teoría en la física": "Todo el desarrollo de la mecánica cuántica muestra que el conjunto de observaciones y mediciones va creando lentamente las fórmulas abstractas para su descripción condensada" [59].

Señalando el origen experimental de la teoría especial de la relatividad, el sabio soviético Mandelshtam escribía: "Los nuevos *hechos* obligaron a revisar todo el sistema (es decir, el sistema de representaciones sobre el espacio y el tiempo. - *M. R.*), la teoría de la relatividad tuvo precisamente este origen y no «apareció repentinamente» de alguna parte" [60]. Y además: "En esencia, no se puede separar la experiencia de la teoría: en toda experiencia siempre está contenida la teoría" [61].

El mismo Planck demostraba en la lucha contra las desmesuradas pretensiones a la formalización de la ciencia, que el más reciente desarrollo de la ciencia no sólo no disminuye el papel de la experiencia, del experimento, que de tal o cual modo tiene un carácter sensorial-concreto, sino que, por el contrario, hace aun más estrecha la relación entre la teoría y la experiencia. En la conexión, en el contacto de la teoría con el mundo sensible, ve el único camino cierto de la ciencia. Sin este contacto, la teoría más perfecta en el aspecto formal estallará como una pompa de jabón ante el más leve soplo.

Naturalmente, "en nombre del tránsito de la calidad a la cantidad", no es preciso considerar en absoluto que para resolver tales o cuales problemas fundamentales de la ciencia sea obligatoriamente necesaria una inmensa acumulación de datos experimentales. Se puede estar de acuerdo con el físico soviético Tamm, quien, en el artículo "Einstein y la física contemporánea", remitiéndose al ejemplo de la teoría especial y particularmente a la teoría general de la relatividad, afirma que "el papel decisivo para estructurar una teoría fundamentalmente nueva, lo desempeña el profundo análisis lógico de los hechos experimentales *nodales*. Naturalmente, las consecuencias de esta teoría deben ser verificadas después en un material experimental de máxima amplitud" [62].

Sin embargo, de un modo u otro, en mayor o menor medida, los datos experimentales que se basan en las observaciones, en la "contemplación viva" del mundo sensible, en las mediciones, etc., son el punto de partida del análisis lógico y de la formulación de los principios abstractos, teóricos, de la ciencia contemporánea. Por ello, la fórmula leninista acerca del camino del conocimiento

---

(58) *M. Planck*, "Das Weltbild der neuer Physik", S. 14.
(59) "Uspieji fisicheskij nauk", t. LXVI, Fasc. 3, 1958, p. 364.
(60) *L. I. Mandelshtam*, "Obras", t. V, Ed. 1960, p. 305.
(61) *Ibíd.*, p. 166.
(62) "Uspieji fisicheskij nauk", t. LIX, Fasc. 2, 1956, p. 8.

hacia la verdad revela no sólo la génesis, sino también el desarrollo lógico de la teoría del conocimiento, tal como se realiza también en las condiciones actuales. Se puede decir que en cuanto revela la génesis del conocimiento, revela también la lógica del proceso singular de aquél.

A este respecto, repetimos, el momento sensorial, experimental puede ser el punto de partida del conocimiento también de un modo indirecto, mediato, presentándose en una forma "no visible", generalizada, reelaborada, en los principios abstractos, en las hipótesis matemáticas con que comienzan las búsquedas de las nuevas teorías. Es imposible poner de manifiesto este momento en las abstracciones dadas, pero se asemeja, precisamente, al manantial de montaña a partir del cual, tras un largo recorrido, se forma un gran río.

El propio método de la hipótesis matemática se presenta en calidad de instrumento de investigación de los fenómenos y hechos del mundo material. El método de la deducción lógica de unas correlaciones matemáticas a partir de otras, por medio del cual se abarcan y reflejan conexiones y relaciones físicas reales del mundo objetivo, es sólo —si puede expresarse así— la forma del "tributo" que el pensamiento matemático, que ha recibido él mismo del mundo real sus jugos vitales, paga a la causa de su ulterior conocimiento.

Es completamente natural que la distancia existente entre el conocimiento sensorial y el conocimiento de esas elevadísimas cumbres de la abstracción sea muy grande, y que esta circunstancia desempeñe un papel no pequeño en el surgimiento de la concepción según la cual no puede haber un tránsito lógico entre ellos. El "salto" de lo uno a lo otro puede parecer verdaderamente no natural, carente de carácter racional y poseedor de una índole especial. Probablemente, no poca significación en la defensa de esta concepción errónea tiene también la falsa representación filosófica de la esencia de la abstracción como instrumento de realización de ese tránsito lógico. Si la abstracción se concibe en un sentido lógico-formal, como el simple abstraer de los hechos y fenómenos lo "general" que en ellos se contiene, entonces, naturalmente, con ninguna abstracción semejante es posible pasar del mundo sensible a los principios teóricos. Por más que se observen los objetos materiales singulares y concretos que se mueven en el espacio y en el tiempo, mediante la simple abstracción de lo general no es posible deducir los principios de la teoría de la relatividad. En este sentido Einstein tiene razón cuando afirma: "Los conceptos matemáticos útiles pueden ser bien dictados por medio de la experiencia, pero en ningún caso abstraídos de ella" (63).

Estas palabras, en rigor, eliminan todo el problema referente a la "imposibilidad" del tránsito lógico de la experiencia a las abstracciones teóricas complejas, pues si los fenómenos del mundo

(63) *A. Einstein,* "Mein Weltbild", S. 183.

sensible, si los hechos de la experiencia "apuntan" bien (wohl) los conceptos matemáticos útiles para la explicación de las leyes del mundo, esto no es más que el *tránsito lógico, racional* de lo uno a lo otro. Repetimos, "logicidad" es sinónimo de forzosidad, de necesidad, de sujeción a leyes de determinadas conclusiones. Si la experiencia "apunta" tales conceptos útiles, en esto se manifiesta precisamente la forzosidad lógica del tránsito de ella a las abstracciones. Pero este tránsito es muy complejo y en ningún caso se le puede reducir a la simple abstracción de un principio general a partir de los hechos observados, suficiente en las generalizaciones más simples e insuficiente para las generalizaciones teóricas complejas.

Lenin subrayaba con insistencia la complejidad del proceso del reflejo de la realidad objetiva en los conceptos. "El conocimiento es el reflejo de la naturaleza por el hombre —escribía—. Pero no es un reflejo simple, inmediato, total, sino el proceso de una serie de abstracciones, de formulación y formación de conceptos, leyes, etc., y estos conceptos, leyes, etc... *abarcan*, condicional, aproximadamente, las leyes universales de la naturaleza en eterno movimiento y desarrollo" ("Obras", t. XXXVIII, p. 173).

Estas palabras permiten ver que, según la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, la abstracción no es una simple generalización de los fenómenos sensibles del mundo objetivo, sino la forma del conocimiento de la *esencia*, de las *leyes* de la naturaleza. Y éste se alcanza mediante el *análisis* de los hechos, la formación de una serie de conceptos, incluidos los conceptos matemáticos, las figuras matemáticas capaces de "abarcar", de expresar las leyes de la naturaleza. El arsenal de recursos mediante los cuales se realiza este tránsito de la experiencia a los conceptos es extraordinariamente grande y variado. El análisis de los hechos reales, ya establecidos por la experiencia, el experimento —tanto "real" como "intelectual"— la hipótesis y el desarrollo puramente lógico del pensamiento de unos conceptos a otros, la imaginación, la fantasía: todos estos medios —así como muchos otros— sirven a la obra del "pensamiento abstracto", a los fines del tránsito de la experiencia a la teoría, de la percepción de los fenómenos sensibles a los principios teóricos. Entre esos medios ocupa un legítimo e importante lugar también la intuición del investigador, pero no la intuición que se halla fuera del pensamiento racional, no una intuición mística, ininteligible, sino la intuición en cuanto expresión de una inmensa experiencia y "olfato" del sabio, de la capacidad, en contacto incluso con unos pocos hechos, de iluminarlos con la luz de la verdad, de encontrar los caminos simples y "económicos" que conducen a ella, etc. Este género de intuición es indudablemente un medio importante del tránsito "lógico", completamente natural, de la experiencia a la teoría.

Es sabido que en la base de la teoría general de la relatividad se halla el hecho sólidamente comprobado de la igualdad entre

la masa inerte y la masa gravitacional. El propio Einstein cuenta en su "Autobiografía de la creación" que en la creación de su teoría partió de este hecho que, según sus palabras, "conduce de modo completamente natural" a las generalizaciones necesarias para su creación[64].

"De modo completamente natural" son otras palabras que expresan no la arbitrariedad, sino la sujeción a leyes, la logicidad del camino que lleva de los hechos, de la experiencia, a la teoría, aunque ni por un instante cabe poner en duda la afirmación de Einstein de que la sola colección de hechos empíricos, por vasta que sea, no puede conducir directamente a las complejas ecuaciones matemáticas por medio de las cuales se explica su esencia. Este camino es complejo y contradictorio. Explicando la complejidad y el carácter contradictorio de ese camino, Lenin escribía: "El movimiento del conocimiento *hacia* el objeto sólo puede hacerse dialécticamente: retirarse en orden para golpear con mayor seguridad..." ("Obras", t. XXXVIII, p. 275). Las ecuaciones matemáticas son una de las formas de esa "retirada", profunda además, desde el mundo de los fenómenos y hechos sensibles a la abstracción, pero una retirada realizada bajo la influencia forzosa de los hechos descubiertos por la ciencia y para la explicación científica de esos hechos.

Hemos señalado más arriba algunas particularidades de la ciencia contemporánea que hacen tan agudo el problema de la relación entre lo sensorial y lo racional. Pero hay también otra particularidad, quizás la más importante, de la ciencia contemporánea y en primer lugar de la física, que permite, además de lo expuesto, resolver este problema desde posiciones filosóficas acertadas. Esta particularidad consiste indiscutiblemente en que nunca como hoy ha habido una relación tan estrecha de la física con la práctica, con la producción (y, en un sentido más amplio, con la vida social). Sin la física, con sus grandes conquistas, sería inconcebible la producción moderna.

El mismo desarrollo del formalismo matemático que, al parecer —y así ocurre en los hechos— profundiza la contradicción entre la esencia y los fenómenos inmediatamente percibidos, entre lo sensorial y lo abstracto, es un poderoso instrumento que permite resolver grandes problemas prácticos, crear máquinas calculadoras, determinar con sorprendente exactitud la órbita de los vuelos que efectúan los navíos cósmicos, someter los remotos espacios, etc. La física trata de microobjetos materiales invisibles, no observables sensorialmente, pero sus teorías abstractas e "intangibles" ayudan a desintegrar los núcleos atómicos, a extraer la energía atómica y a utilizarla con fines productivos. La ciencia actual no sólo es un auxiliar del hombre en el conocimiento y dominio de las leyes de la naturaleza; hoy se presenta como una poderosa fuerza que el hombre utiliza para crear nuevas

(64) Ver "Uspieji fisicheskij nauk", t. LIX, Fasc. 1, 1956, p. 94.

sustancias artificiales que van sustituyendo cada vez más a las naturales, creadas por la propia naturaleza.

Es difícil sobreestimar la significación gnoseológica de esta ley de la aproximación creciente entre la ciencia y la práctica, entre la ciencia y la producción. En los albores del materialismo dialéctico, en sus célebres "Tesis sobre Feuerbach", Marx expuso en pocas palabras una de las ideas que iluminaron con una luz completamente nueva la ciencia del conocimiento. Estas palabras son citadas con frecuencia y quizás por ello se han hecho habituales, pero en ellas está la fuente de la solución de los problemas gnoseológicos más agudos y difíciles de la ciencia actual. "El problema —escribe Marx— de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico".

La importancia de esta tesis crece con nueva y mayor fuerza en nuestros tiempos. Pues la esencia de los problemas gnoseológicos examinados más arriba, planteados por el desarrollo de la ciencia y a los que apuntan las armas de las diferentes tendencias filosóficas, es, sin duda, el problema de si poseen *verdad objetiva* las teorías que, con creciente decisión, quebrantan las ideas habituales acerca de la naturaleza, se apartan cada vez más del cuadro sensorial-tangible del mundo, descubren nuevos y nuevos fenómenos "extraños" de la naturaleza y se revisten cada vez más de fórmulas matemáticas abstractas. Y la respuesta a esta cuestión —la respuesta más convincente y exhaustiva— es prerrogativa de la *práctica* que se desarrolla y profundiza.

La filosofía marxista, repetimos, jamás ha considerado la observabilidad y tangibilidad como criterio de la verdad. Recordemos cuántas flechas han disparado los adversarios del marxismo contra la teoría del valor y la plusvalía de Marx. Y por poco su principal argumento no era la referencia al carácter "abstracto" e "inobservable" del valor. Lo llamaban un "espectro", un "fantasma", etc. Sí, carece de materialidad, es imposible verlo, palparlo, observarlo, pero esto en lo más mínimo le priva de verdad objetiva, y la práctica de la producción mercantil lo confirma a cada paso. Mientras que, como demuestra la historia de la ciencia, lo que en el dominio de las ciencias naturales es hoy inobservable e intangible puede dejar de serlo mañana, y así está ocurriendo, gracias a la técnica de las observaciones que se va perfeccionando; en cambio, con el valor, por ejemplo, esto jamás podrá ocurrir. Y, sin embargo, es verdadero, existe realmente.

La significación de la práctica reside no sólo en que proporciona el único criterio científico de la verdad, sino también en que encarna la unidad, la conexión indisoluble entre lo concreto y lo abstracto, lo sensible y lo no sensible, lo singular y lo general, lo observable y lo no observable, lo tangible y lo intangible. "*La práctica* —indicaba Lenin— *es superior al conocimiento (teórico)*, porque posee no sólo la dignidad de lo universal, sino también la de la realidad inmediata" ("Obras", t. XXXVIII, p. 205). Es ésta una idea muy profunda e importante que, lamen-

tablemente, no se utiliza lo suficiente cuando se discuten los problemas de la ciencia actual en conexión con el problema de la observabilidad, la tangibilidad, etc.

En realidad, la práctica, como eslabón que culmina el proceso del conocimiento de la verdad, no sólo pone a prueba la solidez de la verdad, sino que es como si concretamente sintetizara, uniera lo inmediato y lo mediato, lo sensorial y lo racional, lo invisible y lo visible. Posee la dignidad de la universalidad no sólo en el sentido de que confirma en todas partes una ley general de la naturaleza, sino también en el de que lo general, lo abstracto se encarna realmente en la acción, se realiza en la práctica. Es, además, la unidad de lo observable y lo inobservable, por cuanto lo no observable adquiere en la práctica, en la actividad práctica del hombre, formas visibles, observables, palpables. Si se utiliza el ejemplo de Born, la bala disparada por un fusil y su trayectoria son invisibles, pero los resultados prácticos del disparo hacen visible lo invisible, le confieren los rasgos de "realidad inmediata", y en la "práctica del disparo" está encarnada la unidad de lo uno y lo otro. La famosa fórmula $E = mc^2$ expresa cosas mucho más "abstractas" y sensorialmente intangibles, pero en la práctica de la energética nuclear, de las plantas y rompehielos electroatómicos, etc., lo invisible, lo abstracto, lo intangible, se encarna en lo visible, en lo concreto, en lo tangible, en la realidad inmediata y palpable.

La tesis del materialismo dialéctico acerca del camino del conocimiento de la verdad que va "de la contemplación viva al pensamiento abstracto y de éste a la práctica", no debe entenderse, pues, de un modo limitado, es decir, no sólo en el sentido de que la práctica confirma o no confirma la verdad de una teoría, sino también en el sentido de que los eslabones precedentes de este proceso —lo sensorial y lo racional, la sensación y el pensamiento, lo concreto y lo abstracto, el conocimiento empírico y el conocimiento teórico— se sintetizan en la práctica, se sintetizan no ya idealmente como en la teoría, sino realmente. Y esto, más que cualquier otra cosa, muestra toda la inconsistencia de absolutizar la oposición entre lo sensorial y lo racional, entre lo empírico y lo teórico. Esto destruye por completo las teorías neopositivistas que exageran el valor de las observaciones empíricas y niegan la realidad, la objetividad de lo abstracto, de lo mediato. Esto muestra también la inconsistencia de las manifestaciones actuales de las teorías racionalistas que niegan la legitimidad del tránsito lógico de lo sensorial a lo abstracto, de la experiencia a la teoría.

8. La dialéctica y los métodos de la cibernética

Las particularidades del desarrollo y de los métodos científicos del conocimiento encuentran en la época actual brillante y vívida expresión en una ciencia que aún es muy joven, pero que cuenta ya dos decenios de existencia, en una ciencia engendrada

por los grandes éxitos del conocimiento humano y sobre todo de la matemática. Nos referimos a la *cibernética*. En torno a esta nueva ciencia aún se discute, aún se precisa su objeto, sus relaciones recíprocas con los demás campos del conocimiento, las opiniones de los escépticos enfrentan las de quienes la sitúan por encima de todas las ciencias y la elevan casi a la categoría de una nueva "ciencia de las ciencias". Pero, pese a todo esto, algo es indiscutible: la cibernética ha entrado sólidamente en el sistema de las ciencias modernas, reclamando imperiosamente sus derechos, y ha ocupado en él uno de los puestos más destacados. Su significación teórica y práctica es tan evidente que las voces de los escépticos van callando paulatinamente. Hay un juez supremo cuyos veredictos son definitivos y "no son susceptibles de apelación". Este juez es la práctica, y la práctica ya ha confirmado maravillosamente y confirma cada día más el inmenso papel de esta ciencia en desarrollar la técnica, y en profundizar y precisar muchas ideas acerca del mundo que nos rodea.

El surgimiento de la cibernética, sus métodos que caracterizan algunos rasgos importantes del desarrollo científico actual, ofrecen gran interés *filosófico* desde muchos puntos de vista. La valoración auténticamente marxista de su esencia y de los métodos de abordar la realidad es promovida hoy a uno de los primeros planos porque con su aparición se han desatado discusiones sobre problemas que afectan algunas cuestiones fundamentales de la concepción del mundo. La confusión en una parte de los filósofos marxistas que había sido engendrada por la cibernética, naturalmente, ha resultado pasajera y fue suscitada no tanto por su novedad como por las apreciaciones ideológicas con que se la rodeaba en la literatura burguesa. En todo caso, la vida ha dado una nueva lección que demuestra cuánta razón tenía Lenin al exigir de los marxistas que, en un período de encarnizada lucha entre las diferentes concepciones del mundo, supieran distinguir la esencia de los nuevos descubrimientos científicos de la envoltura filosófica falsa con que a menudo se revisten.

Claro está, no tenemos la posibilidad de examinar aquí ni siquiera rápidamente todos los problemas filosóficos que se plantean en relación con la cibernética. Ya se han dado los primeros pasos en la elucidación marxista de una serie de estos problemas [65]. En el presente apartado del capítulo dedicado al problema de la importancia que posee la teoría dialéctica del conocimiento a la luz de los métodos de la ciencia moderna, quisiéramos analizar brevemente sólo un aspecto del grande y multifacético problema tocante a "la dialéctica y la cibernética". Nos referimos a las leyes de la cibernética y a sus métodos desde el punto de vista del *desarrollo histórico de la ciencia y de los métodos cien-*

(65) Señalaremos el libro: "Cuestiones filosóficas de la cibernética". Recopilación, Sotsekguiz, 1961. Numerosos artículos y folletos de interés han aparecido no sólo en la URSS, sino también en los países de democracia popular.

tíficos del conocimiento, de su relación con las fases pasadas de este proceso que se caracterizaban por algunos rasgos comunes con ella, de la conexión con ellos y sus diferencias esenciales respecto de ellos, etc. En nuestra opinión, este enfoque y análisis históricos ayudarán a encontrar un punto de vista acertado sobre algunos problemas que son hoy objeto de divergencias, en particular los que se refieren a la esencia de las máquinas cibernéticas "pensantes", a la relación entre el "pensamiento" de la máquina y el pensamiento humano, a las posibilidades de las máquinas en este plano, y a si la cibernética puede analizar la vida "en toda su plenitud". Si no nos equivocamos, nos parece que precisamente esos problemas son los que suscitan las mayores disputas y tienen efectivamente mucha importancia desde el punto de vista de una justa valoración filosófica de la cibernética.

Como es sabido, aunque el objeto de la cibernética es definido de distintos modos, su misión principal consiste en investigar algunas leyes generales, universales, de la dirección, propias de fenómenos tan diferentes por su calidad como las máquinas, los organismos vivos y la sociedad humana. El creador de la cibernética, Norbert Wiener la definió como ciencia de la dirección y de la comunicación en el animal y la máquina. En el primero de sus libros dedicado a esta ciencia, habla con bastante escepticismo de la utilidad de sus métodos en el dominio de las relaciones sociales, teniendo en cuenta principalmente la sociedad capitalista actual; sin embargo, más tarde escribió un libro especial "Cibernética y sociedad", donde examina su significación también en esta esfera. Sea como fuere, la esencia y peculiaridad de la cibernética como ciencia a diferencia de las otras ciencias (excepto la filosofía) reside indudablemente en que cumple algunas importantes funciones "unificadoras" vinculando una serie de dominios del conocimiento mediante leyes y conceptos únicos y generales. Estas leyes y conceptos generales, por ejemplo, los conceptos de sistemas cibernéticos, de información, la ley de retroconexión *(feed back)* y otros, constituyen la base sobre la que se elaboran las reglas matemáticas de la dirección y regulación de los diferentes objetos.

Las observaciones que siguen sobre las leyes de la cibernética y sus métodos, observaciones que por supuesto parecerán superficiales al especialista en esta materia, son necesarias sólo para abordar el problema filosófico principal que nos interesa. Los objetos de investigación de la cibernética son sistemas simples o complejos que se componen de una serie de elementos, de subsistemas, etc. Tanto entre los elementos o partes del mismo sistema como entre los diferentes sistemas, existe una conexión. A la cibernética no le interesan las cosas en sí mismas, "lo que son", expresándonos con las palabras de uno de sus destacados representantes, Ashby, sino sus "modos de conducta", "lo que hacen". Los sistemas se hallan en estado de cambio, son dinámicos, pero en su dinamismo deben ser estables, tender a la estabilidad, de otro modo no podrían existir. Al someterse a las diferentes influencias, al sufrir cambios ininterrumpidos, los sistemas diná-

micos deben en conjunto conservar el equilibrio, igualarse con lo que actúa desde fuera (o desde dentro). Cada sistema, independientemente de que haya sido creado de modo artificial, como, por ejemplo, los autómatas, las máquinas automáticas, o de que sea producto de un desarrollo natural, como los organismos vivos, es un sistema autodirigido, autorregulado. Esto constituye precisamente lo común y característico de todo sistema semejante. La cibernética estudia también las leyes de la autodirección, de la autorregulación, las leyes de la reelaboración y asimilación de la información que llega a los sistemas. A este respecto tiene importancia especial la ley de "retroconexión" que no es más que la acción recíproca entre las causas y los efectos. El sentido de la retroconexión reside en que no sólo el sistema regulador envía señales al objeto regulado, sino que también éste trasmite al primero su respuesta, su reacción a las influencias exteriores, dándole así la posibilidad, si es necesario, de corregir las desviaciones surgidas. Esta conexión puede ser negativa, si con su ayuda se logra una situación estable del sistema, si se regula su estabilidad. Puede ser positiva si se perturba el estado del sistema y éste se ve obligado bien a cambiar bien a desaparecer, a perecer.

Lo dicho significa que todos los sistemas cibernéticos, sea cual fuere su naturaleza, son determinadas adecuaciones a fines, es decir, sistemas que actúan según un efecto útil. Naturalmente, esta adecuación a fines no debe ser concebida de modo subjetivo, en el sentido de una adecuación a fines consciente (lo que es sólo propio del hombre y de la humanidad), sino objetivamente, en el sentido de la adaptación a los factores cambiantes. Como claro ejemplo de esta adecuación objetiva a fines puede servir la evolución del mundo orgánico descubierta por Darwin y la relativa adecuación a fines de la estructura de los organismos lograda en esa evolución. Evidentemente, el estudio de esta adecuación a fines constituye una de las funciones especiales de la cibernética que le permite encontrar e investigar ciertas leyes cuantitativas generales que rigen la dirección de sistemas tan diferentes como las máquinas, los organismos y los fenómenos sociales.

En consonancia con esta tarea, la cibernética propone determinados métodos de investigación científica. Es el método del modelo —mecánico, electrónico, matemático—, el método de la analogía, etc. Como afirma Ashby, la cibernética pone de manifiesto paralelos muy prometedores entre la máquina, el cerebro y la sociedad. El método del modelo reside en que, sobre la base de los conocimientos de la estructura de tal o cual formación nerviosa, de la actividad del cerebro o de una hipótesis acerca de ellos, se crea una máquina mecánica o electrónica que copia en algunos rasgos esta estructura y luego se compara su funcionamiento. En las máquinas calculadoras, por ejemplo, se modela la memoria del hombre, la atención, los actos lógicos del pensamiento, etc. Un gran papel desempeña, pues, en los métodos de la cibernética la analogía, la analogía entre los sistemas vivos y los autómatas. Son conocidos, por ejemplo, diferentes modelos

electromecánicos de tortugas, ratones, etc., capaces de ejecutar determinados actos "racionales", que reaccionan a diferentes estímulos que llegan a ellos y que alcanzan tal o cual objetivo. Una particular notoriedad adquirió el homeostato de Ashby capaz de examinar hasta 400.000 combinaciones para lograr, por medio del mecanismo de la retroconexión, la reacción necesaria. Pero el problema, naturalmente, no reside simplemente en la creación de semejantes juguetes, en que, mediante el método de la analogía, del modelo, la cibernética puede revelar algunas leyes generales y ayudar a diversas ciencias, por ejemplo, la fisiología, a comprender las leyes concretas de la estructura y funcionamiento del sistema nervioso. A este respecto tienen inmensa importancia los modelos matemáticos. No hablamos ya de que al crear, sobre la base de sus métodos, máquinas y mecanismos notables, la cibernética corresponde a las exigencias de la época contemporánea de una técnica altamente desarrollada que sería imposible sin los aparatos cibernéticos.

Sin embargo, lo que nos interesa a este respecto es el aspecto filosófico del problema. Al leer un libro sobre cibernética no es difícil caer en la situación de un hombre que no puede evitar la idea de que se siente casi en el siglo XVIII. No nos referimos, naturalmente, a la técnica contemporánea de la que trata la cibernética y que suscitaría no poco asombro en los representantes de la ciencia y la filosofía de aquella época, sino a algunos principios esenciales del *método de abordar* los objetos investigados. ¡Piénsese sólo en que lo vivo, el complejísimo organismo vivo, por ejemplo, el hombre, en la cibernética se compara con un autómata! Pues sobre esto escribía hace más de 300 años el "mecanicista" Descartes cuando comparaba el organismo vivo con una máquina. Y hace más de 200 años, el también filósofo francés La Mettrie escribió un libro "El hombre es una máquina" que se ha convertido desde entonces en un sinónimo de modo mecanicista de pensar, que admitía la "reducción", inadmisible desde el punto de vista del materialismo dialéctico, de las formas superiores del movimiento de la materia a las inferiores. Y hete aquí que volvemos aparentemente hacia atrás, hacia remotos tiempos pasados y recurrimos a los métodos de la analogía del hombre, del pensamiento humano, de la memoria, de la enseñanza, etc... con las máquinas.

¿En qué reside el problema aquí? ¿Hay en realidad un retorno a lo viejo, a los viejos métodos? Y si en alguna medida lo hay ¿es esto casual o conforme a leyes? ¿Cuál es la diferencia fundamental entre las analogías contemporáneas del hombre —¡e incluso de la sociedad!— con las máquinas, los autómatas y los métodos del pasado, etc.? A nuestro parecer, el examen de estos problemas no es provocado simplemente por el deseo de trazar un curioso paralelo entre el presente y el pasado, sino que ayudará a esclarecer la sujeción histórica a leyes de los métodos específicos de la cibernética y, lo que es más importante, permitirá evitar ciertos extremos en la valoración de sus posibilidades.

Esto es tanto más necesario cuanto que paralelos semejantes son realizados por los propios creadores e investigadores de la cibernética y no siempre se sacan conclusiones filosóficas acertadas de esas confrontaciones. Por ejemplo, en Wiener se puede hallar la afirmación de que "desde todos los puntos de vista que tienen alguna relación con la moral y la religión, la nueva mecánica es tan mecanicista como la antigua. Si debemos llamar materialista al nuevo punto de vista, es en lo fundamental una cuestión de palabras. El dominio de la materia caracteriza una determinada etapa de la física del siglo XIX en mucho mayor medida que la actualidad. Hoy, «materialismo» es sólo una especie de sinónimo libre de la palabra mecanicismo" (66).

En estas palabras se conjuga el acierto con el error o, si se quiere, con lo que puede engendrar una errónea tendencia filosófica en el enfoque de la cibernética. Wiener tiene profunda razón cuando afirma que, desde el punto de vista de la religión, la cibernética es tan "mecanicista" como la vieja mecánica, pues confirma una y otra vez que en la naturaleza y en los procesos naturales no hay lugar para Dios o para otros seres sobrenaturales. Tanto para los curas de antes como para los actuales, toda comparación del hombre con una máquina y cualquier alusión a que la máquina es capaz de "pensar", son igualmente sacrílegas. En este sentido, como en muchos otros, la cibernética significa un nuevo golpe mortal a la religión y al idealismo filosófico, un golpe como también lo fue el materialismo antiguo, verdaderamente mecanicista. No en balde nuestro investigador soviético de la cibernética Kolmogórov puso a uno de sus artículos sobre los problemas de la cibernética el epígrafe: "¡El materialismo es maravilloso!" Pues la cibernética es efectivamente materialista del principio al fin y le aporta un nuevo triunfo. Y a este respecto, tampoco tiene razón Wiener cuando afirma que llamarla o no materialista es sólo una disputa sobre palabras.

Pero aun más errónea es, en nuestra opinión, la idea de que en las actuales condiciones el materialismo es algo así como un "sinónimo libre" de mecanicismo. Claro está, este concepto, que en la filosofía marxista tiene un sentido definido y preciso, puede ser empleado por diferentes autores, que no conocen el marxismo o lo conocen poco, en un sentido amplio de la palabra, esto es, en el sentido de materialismo. Quizás así es usado también por Wiener en este caso. Sin embargo, como en la interpretación de la cibernética existen indudablemente tendencias mecanicistas —ya en el preciso sentido marxista de esta palabra— la idea de que el materialismo contemporáneo es algo así como un sinónimo de "mecanicismo" dista de asumir un papel positivo. Esto atestigua una vez más cuánta importancia tiene el examinar la cibernética y sus métodos desde el punto de vista del desarrollo histórico de la ciencia y la filosofía.

(66) *N. Wiener*, "La cibernética", E. 1958, pp. 62-63.

Las concepciones de los antiguos materialistas mecanicistas sobre la vida, sobre las relaciones entre los organismos vivos y la materia inorgánica pueden ser consideradas en cierto sentido como el comienzo, el punto de partida de un nuevo desarrollo en la historia del pensamiento humano. Estas concepciones surgieron en calidad de respuesta a la escolástica medieval que todo lo explicaba, comprendidos la vida y el pensamiento humano, por el origen divino. Eran dictadas por el solo afán de conocer las vías naturales del surgimiento de lo vivo a partir de lo inerte, a partir de la materia y de las propiedades que le son inherentes. En sus concepciones se hallaba el sello indeleble de la convicción de que sólo la materia y nada más puede dar origen a la vida y a sus manifestaciones más elevadas. Pero eran "mecanicistas", es decir, conocían sólo una forma, la más simple, del movimiento, la forma mecánica, y todo, incluidos la vida y el pensamiento, lo explicaban por ella. En aquella época era ésta una limitación histórica inevitable.

Para nuestros fines basta citar y examinar brevemente las ideas de representantes filosóficos de aquel tiempo tales como Descartes y La Mettrie. El primero de ellos, como es sabido, reconocía dos substancias independientes: la material y la espiritual. Por ello le criticaba La Mettrie, quien rechazaba categóricamente "la existencia de dos substancias separadas". Pero cuando Descartes explicaba la existencia de los animales, su actividad vital, y pasaba de los animales al hombre, dejaba de lado el problema de las fuentes del pensamiento, lo deducía todo exclusivamente de las propiedades materiales de los organismos.

Creemos erróneamente —decía— que "el alma es el principio de todo", porque desde los años infantiles nos hemos acostumbrado a que todos nuestros actos están vinculados con nuestro deseo, con nuestra voluntad. "Procuraré explicar el mecanismo de nuestro cuerpo de tal modo —escribía en su tratado sobre la formación de los animales— que nosotros tengamos tan pocas razones para atribuir al alma los movimientos que no están vinculados con la voluntad, como para considerar que el reloj tiene un alma que lo obliga a indicar las horas" (67).

La idea fundamental de Descartes en este problema consiste en comparar los organismos vivos con las máquinas, incluso con los autómatas, lo que parece completamente actual. Del mismo modo que las últimas se mueven por sí mismas sin necesitar de una fuerza sobrenatural, sino sólo como consecuencia de la organización y acción recíproca de sus partes, así el cuerpo humano funciona sólo a causa de su organización material; "...entre el cuerpo de un hombre vivo y el de uno muerto —escribía en sus "Pasiones del alma"— hay la misma diferencia que entre un reloj u otro autómata (es decir, una máquina que se mueve por sí misma), cuando está andando y lleva en sí el principio corporal

(67) *Descartes*, "Obras Escogidas", Gospolitizdat, 1950, p. 549.

de los movimientos para los cuales está destinado con todo lo necesario para su acción, y el mismo reloj (u otra máquina) cuando está roto y cesa de obrar el principio de su movimiento" (68).

Descartes consideraba que la conducta de los animales se asemejaba a la de una máquina. Le pertenece el mérito de haber ofrecido el primer esbozo del acto reflejo en el que se basa esa conducta. Mediante su influencia sobre los nervios, los cuerpos exteriores ponen en movimiento aquéllos; los "espíritus animales", según era admitido expresarse entonces, es decir, las partículas ligeras de la sangre, fluyen por los conductos nerviosos al cerebro, de donde son trasmitidos a los órganos del cuerpo obligándolos a reactuar del modo correspondiente. Este acto nuevamente lo considera automático y lo compara a la marcha automática del reloj que depende "sólo de la elasticidad de sus muelles y de la forma de las ruedecillas".

Pero aquí se detenía Descartes. No podía ir más adelante por este camino materialista y determinista, aunque también mecanicista, en la elucidación del pensamiento humano. El dominio del pensamiento lo excluía de la esfera de las causas materiales, explicando su existencia por la de una substancia espiritual especial. Como ya hemos dicho, La Mettrie le criticaba por esa razón, pero a su vez tributaba un gran elogio a su predecesor quien, en la época del dominio de la teología, osó comparar, establecer una analogía no sólo entre los organismos vivos, y los animales, sino en gran medida entre el hombre y las máquinas, los autómatas. Incluso suponía que la idea de las dos substancias era en Descartes un procedimiento hábil, una sutileza estilística para, como escribía, obligar a los teólogos a tragar el veneno oculto bajo la forma de la analogía entre los animales y las máquinas, incluido también el hombre. Pues de esta analogía derivaban, en opinión de La Mettrie, consecuencias que iban muy lejos. Por ello valoraba tanto la idea de Descartes cuando ridiculizaba a los arrogantes teólogos que, aunque con sus concepciones místicas pretenden estar por encima de los animales, ellos mismos "son en esencia animales y máquinas que reptan perpendicularmente". La Mettrie (así como otros materialistas franceses) en este problema fue más adelante que Descartes. Estaba firmemente convencido de que "en el universo hay sólo una substancia", la materia, y que el hombre es sólo su manifestación más perfecta. Los animales y los hombres, decía, están hechos de la misma masa, sólo las levaduras son diferentes. La materia es una, de ella están creados los animales, los hombres y las máquinas artificiales. Los animales, y tanto más los hombres, son máquinas perfectas. Continuando a Descartes afirmaba que el cuerpo humano "es una máquina que pone en marcha sus propios mecanismos *de un modo autónomo* (que

(68) *Descartes*, "Obras Escogidas", ed. cit., p. 597.

se "autorregula" dirían hoy los cibernéticos): "la viva imagen del movimiento perpetuo" [69].

Veía la diferencia entre los fenómenos inorgánicos y los seres vivos en el grado de su organización. "La organización —subrayaba— es el principal mérito del hombre" [70]. El grado de complejidad de la organización de lo vivo, su desarrollo, lo explicaba por las necesidades de adaptación de los organismos a las condiciones de existencia. La facultad de sentir, de percibir, de pensar nació de esta necesidad. Por ello, aunque en menor medida, también, los animales poseen esa facultad; no hay nada absurdo en la idea, escribía, de "que dichos seres, máquinas casi tan perfectas como nosotros mismos, estén hechos como nosotros para pensar y sentir la Naturaleza" [71].

Partiendo de esta firme convicción llegaba a la audaz conclusión materialista de que la propiedad de pensar no contradice a la materia organizada. La consideraba una propiedad tan fundamental de ésta como la electricidad, la capacidad de movimiento, la impenetrabilidad, etc. En este sentido, en esencia, animaba a toda la naturaleza. El grado de organización se distingue sólo por la cantidad de "ruedas y muelles" de los que el hombre posee mayor número que el animal, y el animal que las plantas. El hombre es una "máquina bien iluminada" en la que existen "algunas ruedas o algunos resortes más que en los más perfectos animales" [72]. Por ello consideraba posible en principio la propiedad de la sensibilidad en las máquinas. "No limitemos los recursos de la naturaleza —exclamaba—. Son infinitos sobre todo con la ayuda de un gran arte" [73]. Y de modo verdaderamente profético suenan las siguientes palabras suyas que echan un puente desde esa época lejana hasta nuestros tiempos. Comparando el reloj planetario de Huygens con el del emperador Juliano escribía: "Si se han necesitado más instrumentos, más engranajes, más resortes para marcar el movimiento de los planetas que para marcar las horas o repartirlas; si Vaucanson[74] necesitó más arte para hacer su «*flautista*» que para su «*pato*», hubiera tenido que emplear todavía más para hacer un «*hablador*», *máquina que no puede ya considerarse imposible, sobre todo en las manos de un nuevo Prometeo*" [75].

---

(69) *La Mettrie*, "Obras Escogidas", Ed. 1925, p. 185 (Ver "El hombre máquina", *Eudeba*, 1961, p. 39).

(70) *Ibíd.*, p. 198 (Ver ed. cit., p. 56).

(71) *Ibíd.*, p. 204 (Ver ed. cit., p. 64).

(72) *Ibíd.*, p. 213 (Ver ed. cit., pp. 76-77).

(73) *Ibíd.*, p. 193 (Ver ed. cit., p. 50).

(74) Inventor de autómatas del siglo XVIII. Creó un hombre automático que tocaba la flauta, un pato que comía granos y expulsaba estiércol, etc.; se proponía construir un autómata que reprodujera la circulación de la sangre en el hombre.

(75) *La Mettrie*, "Obras Escogidas", pp. 223-224 (la última frase ha sido subrayada por mí. - *M. R.*) (Ver ed. cit., pp. 91-92).

La "máquina que habla" ¿no era acaso el sueño de los hombres mejores y más avanzados del siglo XVIII que realizan hoy los hombres del siglo XX al crear las prodigiosas máquinas "pensantes"?

Tales son, resumidamente, algunas de las ideas de los viejos "mecanicistas", ideas que, en nuestra opinión, es muy importante tenerlas en cuenta en cuanto principio inicial del movimiento del pensamiento humano que, "inesperadamente", ha resultado estar vinculado con el día de hoy. En esas ideas los destellos geniales del pensamiento se mezclan con ideas ingenuas hace mucho refutadas por la ciencia. El desarrollo posterior de ésta se realizó mediante la categórica *negación* de las concepciones mecanicistas acerca de la esencia de lo vivo, del hombre como semejanza simple, aunque también más compleja, de la máquina, acerca de que las diferencias entre ellos se reducen a una mayor cantidad de "ruedas y resortes", etc. Naturalmente hacia estas ideas de aquel tiempo hay que manifestar plena indulgencia, sobre todo si se considera que también hoy, sobre la base de los éxitos de la cibernética, no con poca frecuencia se saca la conclusión de que el cerebro del hombre se diferencia de los autómatas contemporáneos sólo por el número incomparablemente mayor de neuronas, de estas peculiares "lámparas electrónicas".

Sin embargo, una etapa *necesaria y conforme a leyes* en el desarrollo de las ideas del hombre acerca de la naturaleza, lo fue, repetimos, la categórica negación de esas concepciones sobre la esencia de lo vivo. Lo verdadero, lo genial contenido en ellas no ha caducado. Estaba sólidamente "codificado" en la memoria de la humanidad y el transcurso del tiempo no podía borrarlo. Era la idea sobre la esencia material de todas las manifestaciones de la naturaleza, incluidas formas superiores suyas tales como el hombre, sobre la indisoluble conexión de la facultad de sentir, de la sensibilidad, del pensamiento con la materia "organizada", acerca de que en este respecto no hay ningún abismo que separe la materia inorgánica de la orgánica, sobre las ilimitadas posibilidades de la naturaleza en manos de los "nuevos Prometeos", de los hombres poseedores de grandes conocimientos y una elevada técnica, etcétera.

La nueva etapa histórica en el desarrollo de la ciencia la designamos como etapa de negación dialéctica de la precedente por cuanto en el amplio sentido de esta palabra era *antimecanicista*. El pensamiento científico, desechando en su camino las ideas mecanicistas (así como las vitalistas), estableció sólidamente que lo vivo se diferencia de lo inerte no por el número de "ruedas y resortes", sino porque en comparación con él constituye una forma nueva, superior, la forma *biológica* del movimiento de la materia, irreductible a la forma mecánica. No conocemos aún todo el camino que ha recorrido la naturaleza desde la materia inorgánica a la orgánica, de la no pensante a la pensante, pero ya mucho se ha puesto en claro y también en este dominio la humanidad está en vísperas de grandes descubrimientos. La ciencia va pene-

trando cada vez más profundamente en la estructura de los cuerpos vivos y conociendo la "materia prima" de la que se constituye lo vivo. En ayuda de la biología vienen la física y la química, que contribuyen con sus medios a descubrir las vías y leyes del tránsito de lo inerte a la nueva calidad: la vida. La fisiología de la actividad nerviosa superior ha explicado una serie de rasgos esenciales del mecanismo por medio del cual se realiza el fenómeno más asombroso de la naturaleza: la transformación de lo material en ideal, el nacimiento de las imágenes ideales, las sensaciones, las representaciones y las ideas.

En los nuevos tiempos, sobrevenidos después del período del dominio del mecanicismo en la explicación de la naturaleza, la ciencia ha hecho un enorme salto en la comprensión de todo lo que se relaciona con el hombre y la vida humana. El marxismo ha puesto al descubierto los cimientos profundos en los que se asienta la sociedad humana, ha investigado las formas específicas, irreductibles, reiteramos, a ninguna forma física del movimiento, ni siquiera a las más elevadas, a las formas biológicas, a las leyes que son características del desarrollo social. Hoy el cerebro humano, su facultad de concebir, de conocer el mundo objetivo, la capacidad humana de autoconocimiento no podrían ser explicados sin tomar en consideración la forma específicamente social del movimiento y de las leyes sociales, del mismo modo que era imposible explicar la esencia de lo vivo mediante la sola combinación de las "ruedas y resortes" en el organismo. Dicho de otro modo, en el nuevo peldaño de la escala del conocimiento a la que se ha elevado la ciencia, se ha vuelto completamente evidente que el hombre y la conciencia humana son una formación muy compleja, una síntesis sumamente compleja en la que se entrelazan indisolublemente las leyes de orden inferior y superior, toda una "jerarquía" de leyes tan entrelazadas que todo intento de simplificar este cuadro objetivo, de reducirlo a algunos elementos inferiores y más simples y limitarse sólo a ellos, está condenado al fracaso.

No nos equivocaremos si decimos que, como resultado de todo lo anterior, ha sido establecido sólidamente —y es éste uno de los grandes méritos de la filosofía marxista, de la dialéctica materialista— un importantísimo principio cognoscitivo en el que se expresa toda la profundidad de la "negación", de la revolución de los métodos y modos de enfocar la realidad en los nuevos tiempos en comparación con el período pasado, con el período mecanicista. Este principio consiste en que, en virtud de que existen formas cualitativamente diferentes del movimiento de la materia, el conocimiento, sean cuales fueren los éxitos que haya obtenido en el descubrimiento de las bases más simples y generales sobre las que descansa todo lo existente, debe tomar e investigar esas bases sólo a la luz de la forma específica que caracteriza cada objeto. Engels expresó este principio, aplicado a un fenómeno tan específicamente complejo como el pensamiento, con las palabras

de que algún dia reduciremos la conciencia a los procesos físicos, pero ¿se agotará con ello la esencia de la conciencia?

No puede causar asombro el hecho de que en este período de desarrollo de la ciencia y del conocimiento científico, período del que tratamos, toda tendencia a establecer una analogía entre el hombre y la máquina haya sido mal recibida y valorada como mecanicismo, como un retorno ilegítimo a tiempos hace ya mucho pasados.

Así, pues, si el momento de partida del desarrollo de la ciencia, aproximadamente desde el siglo XVIII, encontró su más viva expresión en la tesis "el hombre es una máquina", el movimiento del conocimiento condujo posteriormente a la categórica negación de esta tesis y a su sustitución por una nueva afirmación: "el hombre no es una máquina" (en este caso se tiene en cuenta no sólo al hombre, sino a todo lo vivo en general).

Y de pronto... De pronto, como si hubiéramos vuelto al momento inicial, establecemos nuevamente una analogía entre el hombre y la máquina, llamamos autómatas a los organismos, encontramos leyes generales de sistemas tan diferentes por su calidad como las máquinas, los organismos y la sociedad, atribuimos a la máquina, es decir, a la materia inorgánica, propiedades que antes se consideraban pertenencia exclusiva de lo vivo y sobre todo del hombre, etc. En pocas palabras, la cibernética reproduce sin duda, en las condiciones actuales, completamente distintas de las del pasado, algunos rasgos de una etapa ya recorrida, inicial.

Y precisamente aquí abordamos el aspecto decisivo del problema. En nuestra opinión, en el surgimiento y desarrollo de la cibernética, con sus métodos especiales de investigación, se han puesto vivamente de manifiesto las leyes dialécticas generales del desarrollo del conocimiento, la ley de la "negación de la negación". La cuestión no reside en absoluto, naturalmente, en someter simplemente este desarrollo, que más arriba hemos presentado en una forma inevitablemente general y esquemática, a la ley dialéctica. Lo principal consiste en que la comprensión de esas leyes permite abordar acertadamente la concepción del puesto de la cibernética en el sistema de las ciencias, su relación recíproca con las demás ciencias y la solución de una serie de problemas en discusión planteados en relación con ella y, al mismo tiempo, la superación de algunas concepciones que nos parecen erróneas.

Como es sabido, la esencia de la "negación de la negación" constituye una ley del desarrollo en la que, primero, ni un solo rasgo positivo de este desarrollo se pierde en el movimiento subsiguiente, sino que se conserva (aplicado al movimiento del conocimiento podemos decir, expresándonos en el lenguaje de la cibernética, que esto positivo se codifica y permanece en la memoria); segundo, cada etapa nueva, al negar la precedente y ser su contrario, desecha lo que no resiste la prueba del tiempo, elevando todo el movimiento a una etapa superior, perfeccionándolo con nuevas adquisiciones, haciéndolo más complejo; tercero, en los límites de un período bastante considerable, todo desarrollo es una

especie de círculo cerrado, un ciclo, en el que el punto superior coincide con el de partida, pero este ciclo no debe imaginarse bajo la forma de un simple círculo, sino más bien bajo la forma de una espiral, donde el punto superior coincide con el punto de partida sobre una base incomparablemente más elevada; cuarto, como consecuencia de lo anterior, el desarrollo contiene inevitablemente, expresándonos con las palabras de Lenin, "la repetición, en una etapa superior, de ciertas características, propiedades, etc., de lo inferior y... el aparente retorno a lo antiguo..." ("Obras", t. XXXVIII, pp. 214-215).

Si ahora intentáramos determinar el puesto de la cibernética en el proceso histórico del desarrollo del conocimiento a la luz de estas leyes objetivas, podríamos decir que, por ser del principio al fin una creación de la época actual de extraordinarios progresos de la ciencia y de la técnica, cierra al parecer un inmenso ciclo del conocimiento (naturalmente, sólo en algunos problemas), reproduciendo algunos rasgos y propiedades del punto inicial del conocimiento. Y la cuestión no sólo estriba en que la cibernética busca, al igual que las viejas doctrinas, las semejanzas en la estructura de sistemas diferentes tales como el autómata y el organismo. La cibernética parecería que descifra y desarrolla concretamente su idea de que entre la materia inorgánica y la orgánica no hay un límite absoluto, de que la propiedad de concebir, de pensar, etc., pertenece únicamente a la materia y a nada más, prácticamente realiza su convicción de que, con la organización correspondiente, es posible obligar a "hablar" a la máquina. Hay una ley según la cual una etapa superior del desarrollo ayuda a revelar más profundamente la esencia no desarrollada de los estadios inferiores. Es indudable que a la nueva luz la cibernética permite comprender más profundamente algunos rasgos del materialismo antiguo, mecanicista y, en particular, su aceptación del animismo universal, de la tesis de que también "la piedra piensa". Esto no significa que hoy esta tesis sea cierta. No, continúa siendo mecanicista y sería absurdo rehabilitarla. Pero las actuales máquinas cibernéticas muestran que los viejos materialistas, precisamente porque eran materialistas, se acercaron a la incuestionable verdad de que incluso en la materia inerte existen propiedades semejantes a la sensibilidad. De aquí derivaba su aproximación de lo vivo con las máquinas y la idea de que el funcionamiento de los organismos era análogo al de las máquinas, etc.

Sólo el materialismo *dialéctico* ha expresado con acierto esta verdad. Lenin decía que era necesario investigar "de qué forma se relaciona la materia, que supuestamente no está dotada de ninguna sensibilidad, con la materia compuesta de los mismos átomos (o electrones) y que al mismo tiempo está dotada de la capacidad claramente manifestada de sentir" ("Obras", t. XIV, p. 34. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 37). Y afirmaba además: "...es lógico suponer que toda la materia posee una propiedad esencialmente parecida a la sensación, la propiedad de

reflejar..." ("Obras", t. XIV, p. 81. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 91).

La cibernética responde ya en gran medida prácticamente a lo que antes era sólo "lógico suponer", pues en la base de los aparatos cibernéticos se halla una propiedad inherente a toda la materia y, por consiguiente, también a la inorgánica, que es esencialmente parecida a la sensación: la propiedad de reflejar. La obtención de información, su reelaboración y la reacción a su influjo, el mecanismo de la retroconexión que permite a las máquinas autorregularse, alcanzar sus objetivos, etc.: todo esto sería imposible si en la materia inorgánica no existiera la propiedad física de reflejar, semejante a la sensación en los organismos vivos.

Y por ello, aunque existe una diferencia fundamental entre la máquina cibernética y el ser vivo pensante, los métodos de la cibernética, que ponen al descubierto una serie de leyes esenciales iguales, en fenómenos tan diferentes, que traducen a un lenguaje común algunos aspectos de su funcionamiento, significan un progreso enorme en el desarrollo del conocimiento científico. Es un nuevo paso en el camino del descubrimiento y comprensión de la unidad de la naturaleza, de sus manifestaciones cualitativamente múltiples. Y por ello, aunque en la cibernética se contiene la repetición plenamente legítima de algunos aspectos y propiedades del viejo enfoque de la realidad, en ella no hay nada "mecanicista" en el sentido específicamente filosófico del vocablo. Pues, expresándonos con las palabras de Lenin, esto es "un aparente retorno a lo viejo", es decir, la repetición de algunos rasgos del momento inicial sobre una base nueva e incomparablemente más elevada. Es una "repetición", pero fecundada por todas las conquistas de aquella etapa en el desarrollo de las ideas de la naturaleza que constituyó una negación dialéctica del momento de partida y gracias a la cual la ciencia ha establecido la idea de la diversidad cualitativa de la naturaleza y la irreductibilidad de las formas superiores del movimiento a las inferiores. Por eso, no se puede afirmar que, desde el punto de vista de las conquistas de la cibernética, el materialismo contemporáneo es un "sinónimo del mecanicismo".

Pero, al mismo tiempo, esto significa que los progresos y los métodos de la cibernética deben examinarse desde el ángulo de *todo* el camino de desarrollo del pensamiento humano, que ha encontrado su generalización filosófica sintética en el *materialismo dialéctico,* en la *dialéctica materialista.* En la "memoria" de la ciencia se han conservado no sólo algunos rasgos positivos del momento inicial, sino todo lo conquistado por el desarrollo posterior, y esto no puede ser "borrado" por ningún nuevo éxito del conocimiento humano. Es evidente, además, que la propia cibernética, en cuanto ciencia, se ha hecho posible gracias a la etapa de negación del "mecanicismo", ya que ha tomado muchas ideas y conceptos de las conquistas del período "antimecanicista" de desarrollo del conocimiento. Tomemos, por ejemplo, un concepto tan importante, fundamental, puede decirse, en cibernética, como el

de la "adecuación a fines" del funcionamiento de los sistemas. Nadie negará que este concepto fue elaborado en la doctrina evolucionista de Darwin por medios puramente biológicos y gracias a la investigación de las leyes específicas de la forma superior, biológica del movimiento. Este concepto estuvo vinculado por largo tiempo sólo con lo vivo, con la naturaleza viva, y únicamente la cibernética, apartándose de la biología, ensanchó los límites de su aplicación. Esto se podría demostrar también en el ejemplo de la ciencia de la actividad nerviosa superior, ciencia que estudia las leyes de una forma aun más elevada del movimiento —la materia pensante—, muchos de cuyos conceptos ha tomado la cibernética que, sin ella, no sería posible. Por consiguiente, la cibernética es una "restitución" del desarrollo de la ciencia que está unido a la investigación de las formas superiores de la materia y de sus leyes. El desarrollo de la ciencia *debía* recorrer este camino para que se hiciera posible el surgimiento de la cibernética que en sus métodos contiene el momento del "aparente retorno hacia atrás", es decir, para que se hiciera posible nuevamente la analogía del hombre con las máquinas, su unión por algunos rasgos y leyes comunes, etc. Y en el caso dado ha resultado que el desarrollo del conocimiento puede transcurrir sólo dialécticamente: fue necesario un largo período de investigación de la diferencia cualitativa fundamental entre las formas superiores e inferiores del movimiento para que hoy se haya podido descubrir algunos rasgos *nuevos* e importantes de su unidad.

Desde nuestro punto de vista, sólo *tal* enfoque de la valoración de la cibernética, su planteamiento en marcos históricos determinados en cuanto eslabón en la cadena de todo el desarrollo histórico, conforme a leyes, del conocimiento, permite resolver con acierto los problemas filosóficos planteados por ella. Intentaremos destacar algunos de esos problemas y examinarlos de modo esquemático.

1. *Las máquinas y lo vivo, su unidad y diferencia cualitativa.* Desde el punto de vista de la cibernética esta delimitación es artificial por cuanto lo vivo mismo está contenido en el concepto de máquina. El organismo vivo, por ejemplo, el animal o el hombre, desde el punto de vista de la cibernética es también una máquina, porque según la concepción y método específicos de aquélla, *todos ellos* son sistemas autodirigidos. Sin embargo, toda la cuestión reside en establecer los *límites* dentro de los cuales esta consideración es acertada y fructífera. Y estos marcos son determinados por el objeto mismo de la cibernética como ciencia de la *dirección*. La cibernética une (no de modo arbitrario, sino en correspondencia con la realidad objetiva) fenómenos diferentes sólo en la medida en que poseen algunos rasgos comunes en la dirección de su actividad, en la autorregulación de su existencia. Este "sólo" es *muy* importante porque permite, por ejemplo, crear un modelo de la célula viva y por este modelo estudiar la vida, penetrar en las fuentes más profundas de las que procede. Si no existiera la unidad, los rasgos comunes entre la célula y la má-

quina, es decir, su unidad estructural, la unidad formal de las conexiones y acciones recíprocas entre los elementos que los hacen sistemas autorregulados, los métodos de la cibernética serían inservibles. Y esta unidad tiene sus fundamentos profundos en lo material mismo, en la naturaleza de la materia.

Pero, al mismo tiempo, es un error absolutizar estos rasgos comunes de los diferentes sistemas, su unidad, y calificarlos de elemento decisivo y fundamental. Por importantes que sean, distan de agotar la *esencia* de los fenómenos. Ya hemos aducido las indicaciones de los propios cibernéticos de que esta ciencia no responde a la pregunta acerca de la cosa, sino a la de "lo que hace". Pero la importancia de estos problemas no elimina la inmensa y primordial significación de las cuestiones acerca de *qué* son las diferentes cosas y fenómenos, de cuál es su peculiaridad cualitativa. Si no se responde a este tipo de cuestiones, se pierde toda posibilidad de comprender las leyes *peculiares* de los fenómenos, pues la existencia de leyes generales no niega la de las leyes concretas, especiales de los fenómenos *dados* de la realidad, condicionados precisamente por su naturaleza, por el "qué es esto". La dialéctica estudia leyes del desarrollo más generales que la cibernética; son leyes de máxima generalidad, pero si nos limitáramos al reconocimiento de esas leyes, cerraríamos el camino que conduce al conocimiento de los fenómenos.

Por ello es erróneo transformar las leyes y principios generales de la dirección estudiados por la cibernética en unas leyes tan universales que mediante ellas es posible explicarlo todo. Esto sería no ya una "aparente repetición de lo viejo", sino su repetición auténtica y, en consecuencia, se traspasarían los límites que separan el materialismo dialéctico del mecanicista. La exageración y absolutización de la unidad estructural, de la *organización* de los elementos del sistema, desconociéndose la naturaleza de los portadores de esta organización, conduce inevitablemente a una tal transgresión de límites.

Sólo la concepción dialéctica del desarrollo que, como mostraba Lenin, bajo la forma de uno de los momentos decisivos contiene la admisión de transformaciones cualitativas, interrupciones de la gradualidad de los cambios cuantitativos, saltos que significan jalones en el camino del surgimiento de formas del movimiento siempre nuevas y más elevadas, sólo esta concepción del desarrollo es la condición de una valoración filosófica acertada de la importancia de los métodos de la cibernética. La cibernética ya ha demostrado la significación de sus métodos para el conocimiento de lo vivo. No cabe duda de que su desarrollo posterior aportará éxitos nuevos y cada vez más grandes en este camino. Pero, pese a todo esto, la cibernética no puede sustituir a la biología ni a las demás ciencias cuyo objeto es, precisamente, el estudio de las formas específicas superiores del movimiento y, en particular, de la vida.

Cuando se afirma que no existe ninguna limitación de principio en el enfoque cibernético de los problemas de la vida, puede

estarse de acuerdo con ello en el sentido de que no hay ni puede haber ningún obstáculo levantado artificialmente en el camino de la penetración en la ciencia de la vida, pues este enfoque da y puede dar mucho para la solución de sus problemas. Pero cuando se piensa que con los métodos cibernéticos es posible analizar la vida "en toda su plenitud"[76], no podemos aceptar este punto de vista. En cuanto sabemos, la cibernética tampoco tiene esa pretensión.

2. *El pensamiento del hombre y el "pensamiento" de la máquina.* El problema de la relación entre el pensamiento humano y el "pensamiento" de las máquinas calculadoras electrónicas y otros aparatos cibernéticos artificiales ha adquirido una importancia particularmente grande y se ha convertido en el objeto de las más agudas divergencias. Y esto no puede causar asombro porque en realidad toca un problema que tiene una significación filosófica de principio.

La aparición de las máquinas cibernéticas, que sustituyen no sólo, como lo hacían las máquinas ordinarias, el trabajo físico del hombre, sus manos, sino también algunos aspectos de la actividad cerebral, intelectual, es difícil de sobrevalorar desde el punto de vista del ulterior progreso de todos los aspectos de la vida humana. Pero la aparición de estas máquinas es también difícil de sobrevalorar en lo que se refiere a la ulterior comprensión filosófica de una serie de problemas esenciales y, entre ellos, del problema fundamental de la relación entre la materia y la conciencia. Parecería que ya no se puede decir nada nuevo sobre un problema como la relación entre la conciencia, el pensamiento y la materia. Este problema efectivamente está resuelto hace mucho tiempo y de modo irrevocable. Pero el desarrollo de la ciencia demuestra que por más resueltos que estén los problemas filosóficos generales y fundamentales, sus nuevos datos y progresos plantean ante la filosofía tareas cuya investigación exige, además, el desarrollo ulterior de problemas hace mucho resueltos. Es cierto también que el desarrollo de las ciencias naturales y de la técnica van dando respuesta, en gran medida, a problemas que se planteaban y se plantean a la filosofía. Aquí existe la acción recíproca y la "retroconexión". En nuestra opinión, la cibernética tiene la significación filosófica de que responde, en gran medida, a problemas planteados por la filosofía y precisamente por la filosofía materialista. Ya hemos citado antes las palabras de Lenin acerca de que es preciso investigar una y otra vez cuál es la conexión entre la materia pensante y la no pensante. Lenin escribía: "El materialismo plantea claramente esta cuestión, aún no resuelta, incitando así a su solución, incitando a nuevas investigaciones experimentales" ("Obras", t. XIV, p. 34. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 38).

---

(76) Ver, por ejemplo, el artículo de A. N. Kolmogórov "Los autómatas y la vida" ("Tiéjnika-molodiozhi", 1961, Nº 10, p. 16).

Naturalmente, la cibernética no surgió en calidad de respuesta directa a estos problemas, sino a las exigencias planteadas por la técnica y la producción; pero esto no disminuye su significación para responder a las indicadas cuestiones filosóficas. Además, la cibernética tiene que ver con sistemas complejos tales como las máquinas, creadas por la mano y la inteligencia del hombre. Sin embargo, forman parte de la naturaleza inorgánica y por ello adquiere una significación filosófica tan grande la creación de las máquinas "pensantes". Luego de establecer las leyes de la información y de su reflejo en los mecanismos autorreguladores y de demostrar que los aparatos reguladores, para emplear la expresión de Wiener, son "un equivalente del sistema nervioso", que unifica la trasmisión de la información de los órganos receptores a los ejecutores, la cibernética apartó uno de los velos que ocultaba de nosotros el enigma del modo como se relaciona la materia, que sólo tiene lo que se puede llamar una *semejanza con la sensación,* con la materia compuesta de los mismos átomos y electrones, pero "que está dotada de la capacidad claramente manifestada de sentir".

Surge entonces la pregunta: ¿es preciso y es posible ir *más allá* de esto y borrar la diferencia cualitativa entre la actividad psíquica de los organismos vivos, comprendido el hombre pensante, y las máquinas cibernéticas? La respuesta a la primera pregunta, sobre la diferencia entre la máquina y lo vivo, condiciona una determinada respuesta también a esta pregunta. Se la puede expresar con las siguientes palabras de Lenin: "...en forma claramente expresada, la sensación está ligada tan sólo a las formas superiores de la materia (materia orgánica)..." ("Obras", t. XIV, p. 34. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 37). La tendencia a ver sólo la diferencia cuantitativa entre el autómata y el organismo, la tesis de que no existe ninguna diferencia de principio entre el aparato cibernético y el pensamiento humano, tiene sin duda mucho atractivo, pero un atractivo con un desagradable sabor mecanicista [77]. Las sensaciones, las representaciones, y tanto más el pensamiento, que opera con conceptos, están vinculados directamente sólo con la forma biológica del pensamiento, con la materia *orgánica.* El "pensamiento" de la máquina, en el que se expresa la capacidad que también posee la materia inorgánica de un reflejo, semejante tan sólo a la sensación, y que constituye únicamente las premisas materiales más

(77) Tal es, por ejemplo, el punto de vista de Ashby claramente expresado en su artículo "¿Qué es la máquina racional?". El autor tiene toda la razón cuando califica de "mito" a una razón "verdadera" que es capaz de pensar sin elaborar la correspondiente cantidad de información: la razón humana necesita de ella lo mismo que la máquina, "désele al hombre un problema que corresponda a su volumen de conocimientos y lo resolverá rápidamente". Con ello no es posible dejar de estar de acuerdo. Pero cuando leemos más adelante que cualquier máquina "igualmente preprogramada tendrá tanta razón verdadera" (ver "Nauka i dzhizn", 1962, Nº 8, p. 83), exclamamos; "¡Stop!", pues la idea traspasa los limites que distinguen al hombre de la máquina. El propio

generales para el surgimiento de la conciencia, es una *imitación* del pensamiento humano y, naturalmente, no puede ser incluido en lo que denominamos actividad *psíquica*.

El cerebro del hombre, que constituye el órgano del pensamiento, es, por una parte, el resultado de un prolongado desarrollo *natural* que lo ha hecho extraordinariamente complejo y plástico y lo ha dotado de una elevadísima capacidad de orientación en la realidad, de una actividad creadora ilimitada en esencia. Sí, está compuesto de los mismos electrones y protones que la materia inorgánica, pero es una forma diferente por su calidad, una forma superior de la materia, con todas las consecuencias que de aquí derivan [78].

Por otra parte, el cerebro del hombre, después que las premisas naturales fueron creadas por el desarrollo del mundo vivo, del mundo animal, es, ante todo y principalmente, el producto del desarrollo *social*. Sin este desarrollo, sin las condiciones sociales, el cerebro del animal jamás se habría transformado en el cerebro humano. Para que la máquina posea tal "fragmento de materia" con su capacidad de pensar, debería convertirse en un *ser social* [79], debería recorrer toda la historia de la sociedad humana. Con particular fuerza y agudeza se pone de manifiesto aquí la profunda diferencia cualitativa entre el autómata más perfecto y el pensamiento humano. El pensamiento de los hombres surgió de las exigencias del trabajo, de la actividad productiva, de la necesidad de conocer la naturaleza y sus leyes. En el hombre y en el pensamiento humano, la materia, la naturaleza ha llegado al autoconocimiento.

Ashby señala correctamente que la información obtenida por el hombre "contiene la experiencia de muchos millones de años de evolución y la experiencia particular de la vida del hombre dado", esta experiencia es insustituible, ella ha creado cualidades y propiedades del cerebro humano (mencionemos aunque sólo sea la capacidad de crear vastas teorías generalizadoras que, bajo la forma de elementos necesarios, incluye la imaginación y la fantasía, la intuición, etc.), que son inherentes sólo a él, entre ellas, dicho sea de paso, una capacidad tan notable como la de crear máquinas "pensantes". Es indudable, sin embargo, que las máquinas cibernéticas podrán desempeñar y desempeñarán un inmenso papel en calidad de auxiliares del hombre también en su actividad creadora.

(78) El contenido concreto de esta "calidad diferente" del cerebro humano con respecto a la máquina es puesta de manifiesto en el artículo de P. K. Anojin "Los puntos sobre las íes" (ver "Literatúrnaia Gazeta", junio 23 de 1962). En particular se señala aquí que "la condición del hombre en cuanto organismo superior, su propiedad característica reside en la excepcional riqueza de actividades cualitativamente diferentes ante las innumerables dificultades y cambios de las condiciones exteriores".

(79) Bien ha dicho a este propósito un eminente especialista en cibernética, el académico A. I. Berg: "Lo esencial es que el cerebro y la capacidad intelectual de los hombres se han desarrollado y continúan desarrollándose en la sociedad humana y en un medio en el que viven los hombres. Jamás habrá una sociedad de máquinas" ("Cuestiones filosóficas de la cibernética", Recopilación, p. 163).

Por ello, el hombre y su pensamiento se subordinan no sólo a las leyes naturales, sino también a las leyes sociales. La propia capacidad del hombre de crear máquinas cibernéticas es manifestación y expresión de su esencia social. Son instrumentos auxiliares del hombre en su lucha por el progreso ulterior de la ciencia y de las condiciones de su existencia. Nada más, ni nada menos.

Desearía por esto señalar lo artificioso del planteamiento, que a menudo se encuentra en la literatura, del problema acerca de "¿quién es más inteligente, el hombre o la máquina?" La fuente gnoseológica de este enfoque consiste en separar la máquina del hombre, de su creador. Se toma una faceta de la muy compleja actividad humana y se la absolutiza, se la transforma en una esencia independiente. Sólo bajo este enfoque es posible el surgimiento del problema acerca de quién es más inteligente, la máquina o el hombre, de quién "piensa" mejor. Pues si el autómata en algo supera al hombre, también es un mérito del hombre, del creador del autómata.

Naturalmente, es importante convenir qué es lo que se debe entender por la expresión "más inteligente". Si se trata de que la máquina es capaz de realizar cálculos complicados con una velocidad incomparablemente mayor que la del cerebro humano, de ejecutar con más exactitud y mejor ciertas operaciones lógicas y otras funciones humanas semejantes y susceptibles de automatización, en este sentido es "más inteligente". Pero con no poca frecuencia por la mencionada expresión se entiende lo que constituye el conjunto de la actividad humana, incluidas sus facultades creadoras superiores. Y entonces se llega lógicamente a la fantástica conclusión de que la máquina, en general, puede desplazar al hombre en todos los dominios de la vida y que los hombres del futuro por poco no serán más que aparatos cibernéticos. Desde este punto de vista, los hombres —los hombres de verdad, de carne y hueso— están condenados a degenerar, pues si la máquina elimina todas sus funciones no les restará nada que hacer... Los hombres degeneran a causa de la inacción.

No, por más perfectas que sean las máquinas cibernéticas, son, del principio al fin, obras del hombre, del genio humano, del pensamiento humano y tienen un *único* fin: ser servidores de los hombres, sus auxiliares, servir a su felicidad.

¿Significa esto, siquiera en medida mínima, que nosotros ponemos un límite, una valla, en el camino de la utilización de la significación cognoscitiva y técnica de los modelos cibernéticos, en el camino de su desarrollo y perfeccionamiento sucesivos? Claro está que no. Las posibilidades de modelar el pensamiento, por lo menos teóricamente, son colosales y hoy es incluso difícil de prever en qué irán a parar prácticamente estas posibilidades en el futuro. Pero el aspecto de principio, filosófico, de este problema, aspecto que hemos procurado exponer, permanece plenamente válido.

3. *Cibernética y sociedad.* Siendo la ciencia de las leyes generales de la dirección, la cibernética, como ya hemos indicado, revela ciertos rasgos comunes propios de los autómatas, de los organismos y de la sociedad. La significación de la cibernética para la sociedad es un problema de gran importancia y con validez propia, pero aquí nos limitaremos sólo a algunas observaciones imprescindibles concernientes a su aspecto de principio.

Ya se ha establecido sólidamente la significación grande e importante de la cibernética y de sus métodos para el estudio de una serie de fenómenos sociales, para la modelación de algunos procesos sociales y también para la realización de tales o cuales tareas prácticas en el dominio de la economía, de la planificación, del cálculo, del comercio, de los asuntos militares, etc., donde hoy es imposible prescindir de las máquinas calculadoras electrónicas de acción rápida, de los métodos matemáticos de elaborar la información compleja, de regular y controlar múltiples procesos en masa, etc. En la sociedad la cantidad y calidad de la información, su reelaboración, la relación y acción recíproca entre los diferentes elementos y aspectos del organismo único, tienen una significación especialmente importante. También en este sentido la cibernética es plenamente aplicable a un objeto como la vida social de los hombres, pese a que estas leyes de la dirección son aplicables también a objetos incomparablemente más simples como lo es la máquina. En este sentido, el método de la analogía entre la máquina y la sociedad, propio de la cibernética, no contiene nada de mecánico y este método aporta ya, y aportará en el futuro, una gran utilidad.

Sin embargo, también aquí —y hay que decirlo, particularmente aquí— la condición para una acertada concepción de la aplicación fructífera y científica de los métodos cibernéticos debe serla el enfoque dialéctico de la peculiaridad de la sociedad en cuanto la forma *más* compleja y elevada del movimiento. Cabe observar que incluso los viejos materialistas —los mecanicistas— comprendían que las analogías tienen límites, y cuando abordaban la explicación de la sociedad, buscaban métodos y principios nuevos. En verdad, como no eran capaces de mantenerse en posiciones materialistas, buscaban la respuesta en un enfoque puramente idealista de los fenómenos sociales, abriendo así un abismo entre la naturaleza y la sociedad. El marxismo, como se sabe, siguió otro camino. Al explicar las leyes de la sociedad, al reflejar toda su peculiaridad como dominio y forma especiales del movimiento, no ha traicionado al materialismo, sino que, por el contrario, ha levantado hasta la cima el edificio de la filosofía materialista, y aplicado un método rigurosamente materialista a la investigación de la vida social.

Algunos rasgos comunes e importantes de la dirección, propios tanto de los autómatas como de la sociedad, actúan sobre el fondo de las leyes sociales específicas que son las *principales* y *decisivas,* a la luz de las cuales sólo y *ante todo* es posible comprender y explicar la vida de la sociedad. En el ya citado

artículo de Kolmogórov "Los autómatas y la vida" leemos: "En un lenguaje común, el mismo para todos los sistemas altamente organizados, querríamos ser capaces de describir también todos los fenómenos de la vida de la sociedad humana" [80]. ¡Pero este deseo es irrealizable! Examinemos aunque sólo sea una parte de este gran problema. Cada objeto descrito por la cibernética es un sistema autorregulado, que se designa con la palabra "homeostato", es decir, un sistema que tiende a la estabilidad. Indudablemente, esto también comprende a la sociedad. Incluso si el movimiento callejero de una gran ciudad no poseyera estabilidad, su vida no podría transcurrir normalmente. Tanto más necesario es esto cuando se trata de la correlación y la conexión entre aspectos y elementos de un organismo tan complejo como la sociedad. Por rápido que se desarrolle y cambie la sociedad, debe encontrarse en un estado de cierto equilibrio, de cierta estabilidad, de cierta autorregulación, pues de otro modo su existencia sería inconcebible. Esto es cierto también con respecto a un modo de producción como el capitalista, aunque el concepto de estabilidad, de autorregulación parecería ser lo que menos caracteriza un régimen basado en la anarquía de la producción, en la naturaleza espontánea, que actúa ciegamente, de las leyes que rigen su desarrollo.

Sin embargo, se caería en la mayor simplificación si el problema de la investigación de la sociedad y su desarrollo se redujera al problema del homeostato, y las leyes específicas de la vida social, a los solos principios de la información, de la retroconexión, etc. La ciencia social marxista ha elaborado conceptos exactos aplicables a la sociedad y sólo mediante ellos es posible investigar y describir las leyes de su desarrollo. Esto en modo alguno excluye la aplicación a la sociedad de los conceptos de la cibernética por cuanto ésta refleja algunas condiciones comunes del funcionamiento y de la dirección que poseen las máquinas, los organismos y las sociedades. Pero la *medida* de esa aplicación es determinada enteramente por las leyes específicas de la forma superior, es decir, de la sociedad. Hasta Wiener, quien dista de sustentar un enfoque marxista de la sociedad, en su libro "La cibernética", se pronuncia categóricamente contra la comparación de la sociedad capitalista con el homeostato. Critica severamente a este respecto el "dogma oficial" difundido en los Estados Unidos según el cual "la propia competencia es un proceso homeostático" que contribuye a "alcanzar el máximo bienestar general", una dinámica estable de los precios, etc. [81]. Wiener habla de la codicia de los empresarios privados, pintados por la ideología oficial como "benefactores sociales", que aspiran a beneficiar a toda la sociedad, pero que en los hechos sólo piensan en sus propias ganancias. En resumen, escribe de la sociedad burguesa: "Aquí no hay ningún homeostato. Debemos atravesar los ciclos de los

(80) "Tiéjnika-molodiozhi", 1961, Nº 10, p. 18.
(81) Ver *N. Wiener*, "La cibernética", p. 196.

«booms» y de las recesiones en los negocios, la sucesiva alternación de las dictaduras y revoluciones, de guerras en las que todos pierden y son tan características de la actualidad"[82].

Aunque Wiener aborda el problema más bien desde el lado moral que desde el económico, capta acertadamente su esencia: la sociedad burguesa es desgarrada por contradicciones tales que hacen ridículo todo esfuero por presentarla como un mecanismo que *tiende* a la estabilidad.

En su análisis del modo capitalista de producción, Marx muestra que la sociedad burguesa no podría existir sin un determinado momento de equilibrio, y revela el mecanismo mediante el cual se alcanza ese momento. Pero al mismo tiempo, Marx demuestra que no es esto lo principal, sino tan sólo un *momento* del movimiento, del desarrollo, del cambio ininterrumpidos, que conduce al incremento de las contradicciones internas del modo capitalista de producción y engendra la creciente división entre las clases, sus tendencias opuestas [83], la lucha entre ellas, demuestra cómo en el seno de este modo de producción se crean las premisas para su autonegación, para el tránsito a formas sociales superiores. Todo este complejo proceso y su análisis exigen sus propios conceptos y métodos especiales, y Marx los creó. Y es dudoso que los intereses de la ciencia requieran —intentos semejantes se hacen ya por parte de algunos marxistas— que esos conceptos y métodos sean traducidos al lenguaje de la cibernética, que estudia sólo una parte, un aspecto de los fenómenos y procesos: la dirección, los métodos y procedimientos de dirección.

También es importante subrayar el siguiente momento que tiene, en nuestra opinión, una significación de principio. Al estudiar el indicado aspecto de objetos tan diversos como la máquina, el organismo y la sociedad, la cibernética pone, a nuestro parecer, en primerísimo término el problema de la estabilidad del sistema, de su relación recíproca con las influencias que perturban su estabilidad, y los esfuerzos de los cibernéticos están dirigidos a elaborar los métodos y procedimientos de dirección, de regulación que permitan al sistema alcanzar el objetivo, ser estable, adaptarse a los cambios, etc. Este objetivo se logra gracias al meca-

(82) *N. Wiener*, "La cibernética", p. 197.

(83) Algunos autores que escriben sobre cibernética suponen que las tendencias e ideas sociales de los hombres tienen una base puramente fisiológica y que basta ponerlas al descubierto para que esas tendencias e ideas sociales puedan ser modificadas. Así, por ejemplo, el relevante físico inglés J. Thomson escribe en su libro "El futuro previsible" que será difícil conservar y sostener algunos principios sociales como, por ejemplo, el nacionalismo, etc., "si se les puede representar con más o menos verosimilitud bajo la forma de un circuito eléctrico ordinario, incluso aunque sea complejo" (J. Thomson, "El futuro previsible", Ed. de Literatura Extranjera, 1958, p. 165). En realidad, naturalmente, las ideas y concepciones sociales, aunque no surgen fuera del cerebro humano, no tienen ninguna relación directa con éste. Son el puro producto de las relaciones sociales y cambian sólo cuando cambian estas últimas.

nismo de la retroconexión negativa o positiva. Es claro que es éste en realidad sólo *uno* de los aspectos, *uno* de los eslabones del complejo y multifacético proceso que llamamos *desarrollo* y que sirve como objeto de estudio, desde diversos ángulos, y variados aspectos, a todas las ciencias, y en su aspecto más general es estudiado por una ciencia especial: la filosofía. En consecuencia, sería erróneo pensar que se pueden describir en el lenguaje de una ciencia que estudia un solo aspecto del todo, por más importante que sea este aspecto, todos los fenómenos y procesos del desarrollo de la vida social (así como de la naturaleza).

Como vemos, también aplicado a la sociedad sigue siendo válido el principio de la teoría dialéctica del conocimiento antes indicado por nosotros, el principio que exige investigar la peculiaridad de cada forma del movimiento, y en la aplicación de la cibernética a los fenómenos sociales significa que sus métodos sólo pueden ser complementarios, auxiliares.

Este papel, sin embargo, no disminuye en nada su importancia. Más aun, nos parece acertado el punto de vista de que en la sociedad socialista crece el papel de la cibernética y crecerá aun más en el futuro, en el proceso del tránsito al comunismo y en la propia sociedad comunista [84]. Nos referimos no sólo a su significación como instrumento para incrementar la productividad del trabajo, el tiempo libre del hombre, etc. Bajo el socialismo será incomparablemente mayor que en el pasado la importancia de la dirección, del cálculo, de la obtención y reelaboración de la información, todo lo cual guarda relación con el carácter planificado de la producción. Aquí el mecanismo espontáneo del mercado ya no gobierna la producción, sino que la dirigen órganos especiales. En la sociedad futura, comunista, el lugar de la dirección de los hombres será ocupado por la dirección de las cosas. Y esto, indudablemente, irá acompañado con el aumento de la importancia de los métodos cibernéticos de elaborar la información para el desarrollo planificado de la producción. Naturalmente, también en estas condiciones conserva su validez lo que ya hemos dicho: la palabra decisiva también aquí pertenecerá a la ciencia social, ciencia que investiga las leyes específicas del desarrollo social.

Por lo tanto, el análisis de la cibernética y de sus métodos a la luz de las leyes dialécticas del desarrollo del conocimiento muestra, a nuestro parecer, un enfoque cierto para valorar su

(84) En particular, lo ha formulado el profesor V. N. Kolbanovski en el artículo "Algunos problemas en debate de la cibernética", publicado en la recopilación "Cuestiones filosóficas de la cibernética". Es interesante observar que Wiener, el creador de la cibernética, refiriéndose a que la sociedad burguesa es una base demasiado inestable para su aplicación, señalaba: "Hay una única salida: edificar una sociedad basada en valores humanos, diferentes de una compra-venta" (N. Wiener, "La cibernética", p. 44). Pero esta sociedad es la sociedad socialista, comunista, compréndalo o no uno de los creadores de la cibernética.

papel y lugar en el sistema de la ciencia actual, ofrece un criterio mediante el cual se pueden establecer tanto sus inmensas posibilidades como los límites inevitables que son propios de cada ciencia.

9. La definición dialéctica de los conceptos filosóficos generales

Ya hemos indicado que, en relación con los nuevos descubrimientos de la física, los conceptos fundamentales de la filosofía materialista —materia, movimiento, espacio, tiempo, causalidad— han sido objeto de ataque: los idealistas, utilizando los nuevos descubrimientos de la ciencia, han procurado demostrar su "caducidad" o "elaborarlos" con el fin de privarlos de todo contenido objetivo, materialista. Así como en los demás problemas, este aspecto del conocimiento se apoyaba también en la necesidad de un enfoque *dialéctico* del proceso del reflejo del mundo objetivo en los conceptos humanos. La concepción materialista de los indicados conceptos fundamentales de la ciencia podía ser defendida y desarrollada a la luz de los nuevos descubrimientos sólo con ayuda de la dialéctica.

Lenin dedicó mucha atención al problema referente a los conceptos, a la naturaleza dialéctica de los conceptos. Y esto es natural, pues por medio de los conceptos, así como de las demás formas del pensamiento, la ciencia descubre las propiedades y leyes del mundo real. Lenin afirmó que los conceptos son la forma del reflejo de la realidad objetiva: "...la forma del reflejo de la naturaleza en el conocimiento humano —escribía—, esta forma son precisamente los conceptos, las leyes, las categorías, etc." ("Obras", t. XXXVIII, p. 173). Comentando la idea de Hegel de que en la naturaleza, a diferencia del pensamiento, los conceptos no existen libremente como en la conciencia humana, sino que tienen "carne y hueso", observa: "«En la naturaleza» los conceptos no existen «en esa libertad» (¡¡en la libertad del pensamiento y la fantasía *del hombre*!!). «En la naturaleza» ellos, los conceptos, tienen «carne y hueso». ¡Esto es excelente! Pero esto es precisamente materialismo. Los conceptos del hombre son el *alma* de la naturaleza —ésta es sólo una manera mística de decir que en los conceptos del hombre la naturaleza se refleja de un modo *peculiar* (esto NB: de un modo *peculiar* y dialéctico)" ("Obras", t. XXXVIII, p. 280).

Hay que prestar atención a las palabras que Lenin subraya concediéndoles gran importancia en la definición de la esencia de los conceptos. Esas palabras están dirigidas una vez más contra el materialismo grosero, metafísico, que concibe el reflejo como una copia muerta. La "peculiaridad" del reflejo de la naturaleza en los conceptos significa que no son una copia fotográfica, sino la forma extremadamente compleja del proceso de la *reelaboración* intelectual de la realidad, de la traducción de lo material a lo ideal. Observaremos a propósito que esta propiedad de

los conceptos también puede ser una de las fuentes de error en el problema de la relación entre lo sensorial y lo racional. Que los conceptos son imágenes de la naturaleza es indudable, pero son imágenes que distan de coincidir con la realidad inmediatamente dada. Esto puede inducir a la opinión de que de lo uno a lo otro, de la experiencia y las cosas reales no hay tránsito a los conceptos.

Por otra parte, la "dialecticidad", subrayada por Lenin, del reflejo de la naturaleza en los conceptos contiene un inmenso número de problemas. Una parte de ellos ya ha sido examinada por nosotros en otro lugar [85]. Aquí tomaremos sólo un aspecto de este multifacético problema: el de la *definición* dialéctica de algunos conceptos más generales de la filosofía y de la ciencia.

A la palabra "dialecticidad" del reflejo de la naturaleza por medio de los conceptos, Lenin le confiere un profundo sentido. En el segundo capítulo de este libro hemos mostrado que la "dialecticidad" de los conceptos significa la necesidad de expresar mediante ellos el movimiento objetivo con todas las contradicciones que le son propias. La "dialecticidad" de los conceptos significa, además, o bien la necesidad de sustituir unos conceptos por otros cuando cambian las ideas científicas sobre la naturaleza, o bien la colmación de los conceptos "insustituibles" con el contenido en desarrollo de la ciencia. Por eso, una importantísima propiedad de la definición científica de los conceptos debe ser la de que en ellos exista el momento del historicismo. Desde luego, no se trata de que sea necesario aplicar esta exigencia a cada concepto. Esto concierne, por ejemplo, más a los conceptos que reflejan la forma biológica del movimiento material, y con mayor razón a los fenómenos sociales, que a los conceptos físicos. La dialecticidad del desarrollo de los conceptos físicos, por ejemplo, el de "masa", se expresa en que unas concepciones sobre sus propiedades son sustituidas por otras más profundas y exactas. En cambio, la definición de los fenómenos y procesos sociales incluye directamente el elemento de la historicidad. Al definir, por ejemplo, el concepto de masa humana en el movimiento social, revolucionario, debemos tomar inmediatamente en consideración la historicidad de este concepto: en las diversas condiciones históricas el concepto de masa es "mutable". En un período prerrevolucionario, la "masa", en el aspecto cuantitativo, la puede constituir también un número insignificante de personas. En las épocas revolucionarias el concepto de masa abarca a la mayoría del pueblo.

Pero ¿qué ocurre con los conceptos filosóficos más generales? ¿Cuál es aquí el rasgo principal de la definición dialéctica de los conceptos?

Es sabido que categorías filosóficas tales como materia, espacio, tiempo, causalidad, etc., son formas conceptuales que expresan las propiedades y nexos más generales de los fenómenos del

(85) Ver *M. Rosental*, "Principios de lógica dialéctica", capítulo V.

mundo objetivo. En calidad de tales se distinguen de los conceptos concretos de las ciencias particulares porque: 1) reflejan conexiones y relaciones comunes a todos los objetos y, por consiguiente, ninguna ciencia puede, de un modo u otro, dejar de apoyarse en ellas; 2) ya que en su máxima generalidad reflejan los aspectos y nexos más esenciales de la realidad, permanecen estables y "sólidas" en la inquieta sucesión y mutabilidad de los conceptos e ideas concretas de las ciencias particulares.

Esto no significa, claro está, que los conceptos filosóficos no se desarrollen y cambien. Cada una de estas categorías es el resultado de un prolongado desarrollo histórico, el resumen, la conclusión de la historia del conocimiento. Por ejemplo, los conceptos de causalidad, de materia, de movimiento y otros, habían aparecido ya en la antigüedad, pero desde entonces su concepción ha cambiado esencialmente sobre la base del progresivo conocimiento de la naturaleza. Cuando decimos que son los conceptos más estables y "sólidos" entre los demás conceptos de la ciencia, tenemos presente la circunstancia de que en *ningún* cambio concreto que se realice en los dominios especiales del conocimiento, por ejemplo, en la física, la biología, la química, etc., ninguna tempestad ni revolución en la ciencia puede abolir estos conceptos filosóficos en cuanto *base y fundamento de los conocimientos humanos.* Se trata naturalmente de los conceptos dados en su forma científica actual, es decir dialéctico-materialista. Sin embargo, de la naturaleza y particularidades mencionadas de las categorías filosóficas derivan ciertas dificultades y contradicciones que se podrían formular de este modo: ¿son capaces estas categorías, siendo sólidos pilares de la ciencia, de reflejar las ideas concretas que cambian rápidamente sobre la naturaleza? ¿Cómo conjugar su estabilidad y solidez con los cambios revolucionarios en la ciencia, que con no poca frecuencia subvierten muchas de nuestras ideas acerca del mundo?

Estos problemas no los hemos inventado ni son el fruto de la mera abstracción. Han sido promovidos por todo el curso de las ciencias naturales desde fines del siglo pasado y han generado no pocas perturbaciones tanto entre los filósofos como entre los naturalistas. En efecto, el viraje revolucionario de las ideas sobre la materia, realizado en este período, no podía menos que obligar a reflexionar acerca de cómo se ha reflejado esa revolución en los destinos de los conceptos filosóficos generales, acerca de si conservan o no su significación fundamental, si comparten la suerte de algunos conceptos concretos de la física que han pasado al no-ser o adquirido una vigencia limitada, etc.

Recordemos los intentos de demostrar que la categoría filosófica de materia deviene superflua a la luz de los nuevos datos de la física. Tentativas semejantes se hacen incluso en nuestros días. Son bien conocidas las batallas que tienen lugar en torno a conceptos filosóficos tales como los de causalidad, espacio, tiempo, etc. ¿No afirman acaso incluso algunos eminentes representantes de las ciencias naturales que los resultados de la investigación

de los microobjetos transforma la categoría de causalidad en un vestigio, en un fósil que nos llega desde las etapas pasadas, ya recorridas, del desarrollo de la ciencia?

Por lo tanto, es preciso reconocer indiscutiblemente que existe una cierta contradicción entre la estabilidad de las categorías filosóficas generales y la mutabilidad de los conocimientos concretos acerca de la naturaleza y que no es posible desembarazarse de este problema, pues tiene sus raíces en el propio carácter dialéctico del proceso mismo del conocimiento. Todo depende de cómo se aborde esta contradicción, de cómo se la resuelva. Son posibles dos métodos de enfoque que, repetimos, no son inventados, sino que encuentran su expresión en las distintas teorías y concepciones, en la lucha que tiene lugar en torno a este problema. Se pueden identificar los conceptos filosóficos abstractos *generales* con las cambiantes ideas concretas acerca de la materia, de la causalidad, etc. Pero entonces es inevitable la conclusión de que al cambiar las ideas físicas concretas, al caducar algunas de ellas, también deben cambiar de modo fundamental o caducar en absoluto las categorías filosóficas de materia, causalidad, etc. Se puede negar la unidad, la conexión entre las categorías filosóficas y las cambiantes ideas concretas de la ciencia acerca de la naturaleza y subrayar únicamente la contradicción, la diferencia entre ellas. Pero entonces las categorías filosóficas pierden su papel de puntos de apoyo del conocimiento y permanecen indiferentes ante los cambios de las ideas físicas sobre la naturaleza, se transforman en una forma vacía, separada del cambiante contenido de nuestros conocimientos; con este enfoque, la ciencia, a su vez, es abandonada a sí misma y cae inevitablemente en las redes del positivismo.

Es evidente que ni uno ni otro camino promete nada bueno a la filosofía ni a las ciencias naturales. Pero hay una tercera vía, la única acertada, que deriva del enfoque *dialéctico* del proceso de conocimiento, de la comprensión del carácter dialéctico de la mencionada contradicción y de la necesidad de resolverla de un modo igualmente dialéctico.

Este camino lo indicaba y fundamentaba Lenin en el libro "Materialismo y empiriocriticismo". Lenin demuestra que los dos enfoques arriba expuestos son metafísicos. Critica toda tendencia a identificar, a borrar las diferencias existentes entre los conceptos filosóficos de materia, de causalidad, etc., con las ideas científico-naturales concretas acerca de ellas. Su carácter no identificable consiste en que el cambio, la creciente concreción de las ideas científico-naturales, no puede hacer vacilar la esencia y el sentido de las indicadas categorías filosóficas que, como lo demuestra Lenin, se reducen al reconocimiento de la existencia objetiva, independiente de la conciencia humana, de la materia, de formas de su existencia tales como el espacio y el tiempo, de una ley suya, igualmente objetiva, como la causalidad, etc. Este reconocimiento de la realidad objetiva de la materia, del espacio, del tiempo, etc., es precisamente aquello estable y sólido que no puede ser modificado por ninguna revolución en la ciencia. "La

mutabilidad de las representaciones humanas sobre el espacio y el tiempo —escribía Lenin— no refuta la realidad objetiva de uno y otro, como la mutabilidad de nuestros conocimientos científicos sobre la estructura y las formas de movimiento de la materia, tampoco refuta la realidad objetiva del mundo exterior" ("Obras", t. XIV, p. 163. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 188).

Al analizar las categorías filosóficas generales, Lenin pone de relieve su aspecto gnoseológico fundamental, es decir, el problema de la existencia de aspectos y propiedades del mundo real que cada una de ellas refleja. En este aspecto gnoseológico fundamental, en el reflejo del mundo objetivo, que existe fuera de la conciencia, y de sus leyes, reside, precisamente, el carácter inconmovible de los conceptos de materia, espacio, tiempo, etc. Mediante la sustitución de este aspecto por las ideas físicas concretas sobre los fenómenos, los idealistas procuran destruir las bases materialistas de la ciencia, encarnadas en las correspondientes categorías filosóficas.

Pero al luchar contra la confusión de éstas con los conceptos físicos concretos, Lenin advierte al mismo tiempo contra todo propósito de absolutizar su diferencia. La mutabilidad de los conceptos físicos sobre la materia, el espacio y el tiempo, por sí misma, si no se apoya en lo sólido y estable en el conocimiento, es decir, si no se apoya en las categorías filosóficas, origina inevitablemente distorsiones relativistas y agnósticas. El conocimiento es un proceso dialéctico en el que lo estable y lo mutable están recíprocamente vinculados y se fertilizan entre sí. Por más que se modifiquen nuestras ideas sobre la materia o la causalidad, se trata de un cambio y una profundización de nuestros conocimientos sobre lo que existe objetivamente, sobre lo que permanece en la sucesión de las ideas. Por otra parte, las categorías filosóficas deben ser tan flexibles como para que, pese a su estabilidad y solidez, sean capaces de absorber y reflejar los resultados del desarrollo de la ciencia; de otro modo no pueden ser un instrumento de los conocimientos en desarrollo.

El segundo aspecto de la indicada acción recíproca puede parecer inesencial. Si definimos la categoría filosófica de materia como la realidad objetiva que existe independientemente de la conciencia humana y es reflejada por ésta, ¿cómo podrán reflejarse en un concepto tan general los nuevos datos de la ciencia acerca de los electrones, la radiactividad, la naturaleza corpuscular y ondulatoria de la sustancia y el campo, etc.? La máxima generalidad de los conceptos filosóficos ¿no excluye acaso la flexibilidad y no les priva así de la capacidad de ser lo perdurable, lo estable en lo mutable, la identidad en la diferencia? En nuestra literatura filosófica es posible encontrar incluso intentos de complementar la definición leninista de materia y, como afirman algunos autores, de "ontologizarla" a fin de colmarla de un contenido más concreto. En nuestra opinión, no hay nada más erróneo que este género de "complementación". Pues todo el sentido de

que en las indicadas categorías Lenin destacara el aspecto gnoseológico fundamental consiste, además de lo que ya hemos expuesto, en hacerlas flexibles al máximo, en ampliar a tal punto sus límites que puedan incluir los resultados de los conocimientos en desarrollo y cambio.

Sí, por extraño que parezca, la flexibilidad, la dialecticidad de conceptos tales como materia, espacio, tiempo, etc., consiste en la fijación de su máxima generalidad. El mérito de Lenin estriba en haber demostrado precisamente en un período en que los idealistas, con el pretexto de que habían cambiado las ideas sobre la estructura de la materia, procuraban borrar de la faz de la tierra este concepto mismo, que el problema no radicaba en borrar este concepto mismo, sino en la necesidad de definirlo *dialécticamente*, es decir, de formular una definición que incluyera el momento de *historicidad* de las ideas sobre la materia. Lenin demostró cuál era el verdadero sentido de la famosa tesis acerca de que "la materia desaparece". "«La materia desaparece» —escribía Lenin—, quiere decir que el límite hasta el que conocíamos la materia hasta ahora, se esfuma y que nuestro conocimiento se profundiza; desaparecen propiedades de la materia que anteriormente nos parecían absolutas, inmutables, primarias (impenetrabilidad, inercia, masa, etc.) y que hoy se revelan como relativas, inherentes solamente a ciertos estados de la materia" ("Obras", t. XIV, p. 274. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit. p. 288).

Quiere decir que para formular una definición científica acertada —¡y dialéctica!— de la materia no hay que incluir en ella la idea acerca de lo que inevitablemente se desarrolla y cambia en relación con la profundización de nuestros conocimientos. Esto parece paradójico, pero es así: cuanto menos *concretos* sean en la definición del concepto de materia sus propiedades y rasgos tanto más flexible será esta definición y tanto más capaz será de reflejar la esencia de la materia por más que hayan cambiado las ideas concretas acerca de ella. Y Lenin ofrece la célebre definición de que la materia es la realidad objetiva, que existe independientemente de la conciencia humana y es reflejada en nuestras sensaciones y conceptos. Lenin separa de la masa de propiedades una "*única* «propiedad» de la materia": la "de *ser una realidad objetiva*, la de existir fuera de nuestra conciencia" ("Obras", t. XIV, p. 247. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit. p. 288). Sólo con el reconocimiento de esta propiedad está vinculado el materialismo filosófico.

Del mismo modo, Lenin confería a la definición de la materia el rasgo de la *máxima flexibilidad*. Cualesquiera sean los nuevos descubrimientos concernientes a las demás propiedades de la materia que la ciencia haga en el futuro, no caducará esta definición de la materia. Al destacar lo principal y lo estable en la materia y reflejarlo en la definición de la materia, Lenin hacía estable a este concepto mismo poniéndolo al abrigo de cualquier borrasca o tempestad de las que de tanto en tanto conmueven a la ciencia sobre la materia. Por otra parte, guiándose por esta definición, el

naturalista, en el proceso del conocimiento de los aspectos y cualidades nuevos, más "insólitos" e inesperados de la materia, no se extraviará en el resbaladizo camino del relativismo y del agnosticismo, sino que, por el contrario, tendrá en las manos un seguro hilo lógico que vincula en una unidad a todas sus búsquedas.

Con toda razón Vavílov indicaba que esta "amplísima definición leninista del concepto de materia contiene, de modo potencial, precisamente la solución de la crisis[86]. En estas palabras no hay un ápice de exageración. Y todo el quid reside precisamente en que es ésta una "amplísima definición". En esta amplitud estriba en el caso dado la "sal dialéctica" de un concepto tan general como el de materia.

Cuán fecunda y clarividente ha resultado la elaboración leninista del problema de la relación entre las categorías filosóficas generales y los conceptos concretos de la ciencia sobre la naturaleza, puede verse también en el ejemplo del problema referente a la causalidad. Ya Lenin tuvo que enfrentar todo el arsenal positivista de argumentos dirigidos contra el reconocimiento de la causalidad objetiva y desbarató todas sus sutilezas idealistas mediante el planteamiento claro y preciso del problema de que los conocimientos concretos sobre los nexos causales en las diferentes esferas de la naturaleza inevitablemente se modificarán y perfeccionarán, pero esto en nada hace vacilar la tesis materialista acerca de la determinabilidad de los fenómenos y de la existencia objetiva de los nexos causales en la naturaleza, expresados por la categoría filosófica de causalidad.

También en este caso, al definir una categoría tan general y amplia como la de causalidad, con el fin de darle la máxima flexibilidad dialéctica, Lenin toma lo que queda de verdad ante todos los cambios y peripecias concretas de la ciencia. La cuestión no consiste, subraya, en saber "cuál es el grado de precisión que han alcanzado nuestras descripciones de las conexiones causales, ni si tales descripciones pueden ser expresadas en una fórmula matemática precisa, sino en saber si el origen de nuestro conocimiento de esas conexiones está en las leyes objetivas de la naturaleza o en las propiedades de nuestra mente, en la capacidad inherente a ella de conocer ciertas verdades apriorísticas, etc." ("Obras", t. XIV, p. 147. Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., p. 169).

Muy poco tiempo después de esto se desencadenó una verdadera tempestad en torno al problema de la causalidad, que al parecer amenazaba arrasar hasta los cimientos todos los pilares materialistas. Como se sabe, la tempestad había sido provocada por la elaboración de la mecánica cuántica, por la penetración del conocimiento humano en dominios de la naturaleza donde fracasaban las anteriores ideas mecanicistas sobre la causalidad. Esto fue tomado, no sólo por los filósofos idealistas, sino también por una serie de naturalistas que habían creado la mecánica cuántica, como la quiebra total del principio de la causalidad en general,

(86) *S. I. Vavílov*, "Lenin y la física", p. 90.

como la necesidad de rechazar categóricamente este principio en la descripción de la conducta de los microobjetos. Con particular intransigencia se pronunciaron contra el determinismo los representantes de la llamada escuela de Copenhague. Bohr afirmó la incompatibilidad de la propia "idea de causalidad" con los efectos cuánticos. Aparecieron teorías místicas sobre el "libre arbitrio" del electrón, etc.

Guiándose por la idea leninista acerca de la necesidad de distinguir entre las ideas físicas concretas sobre las conexiones causales en la naturaleza y la causalidad como categoría filosófica que expresa la realidad objetiva de la condicionalidad causal de los fenómenos, los filósofos y físicos materialistas se manifestaron resueltamente contra semejantes concepciones. En este momento se puso en evidencia con particular fuerza la importancia de las categorías filosóficas, de estos, según la caracterización de Lenin, verdaderos puntos de apoyo del conocimiento, pues categorías tales como las de causalidad han sido elaboradas en el transcurso de milenios por todo el desarrollo del pensamiento humano y confirmadas, verificadas por la práctica histórica de muchas generaciones humanas. Ellas no expresan algunos aspectos transitorios y parciales del mundo objetivo, sino aquellas leyes de éste que aunque no pueden tener, y no tienen, como todas las leyes, una manifestación unívoca en los diferentes dominios de la naturaleza y de la sociedad, permanecen estables en toda la diversidad de su acción.

La lucha continúa aún, y dista de haber terminado, pero ya hay síntomas que testimonian que la verdad de la filosofía materialista se abre paso en las mentes incluso de naturalistas que afirmaban tenazmente la incompatibilidad de las nuevas y grandiosas conquistas de la ciencia con los principios de la causalidad. En el artículo "La física cuántica y la filosofía", señalando toda la peculiaridad de las condiciones y procedimientos de la investigación de los objetos atómicos frente a los métodos de la mecánica clásica, Bohr afirma que ello no significa negar la causalidad. Subraya la diferencia entre el ideal clásico, laplaciano del determinismo, que la ciencia de los objetos atómicos no puede dejar de rechazar en virtud de sus peculiaridades, y el "ideal de la causalidad" en el más amplio sentido de la palabra.

El sentido filosófico, la tendencia filosófica de tales manifestaciones son completamente claros y no se puede menos que saludarlas. La causalidad existe realmente con independencia de nuestra conciencia y nada puede obligar a rechazarla arbitrariamente. En lo tocante a cómo se manifiesta en una u otra parte de la naturaleza y, diciéndolo con las palabras de Lenin, a "cuál es el grado de precisión que han alcanzado nuestras descripciones de las conexiones causales", es éste un problema de la investigación científica concreta. Esta ley del conocimiento es la que Lenin reveló de modo genial en el libro "Materialismo y empiriocriticismo", ofreció modelos notables de definiciones dialécticas de los conceptos más generales y enriqueció así la gnoseología y la

lógica del materialismo dialéctico, mostró los nuevos matices y facetas del enfoque de la naturaleza por la inteligencia humana. Los hechos comprueban que los naturalistas no pueden dejar de tener en cuenta estas leyes; tarde o temprano toman conciencia de ellas y comienzan a guiarse por ellas en su actividad.

10. ¿Liberación de los conocimientos respecto del subjetivismo o subjetivización de los conocimientos?

En la elaboración de los problemas de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, Lenin enfila todos sus esfuerzos a demostrar que el hombre es capaz de alcanzar la verdad *objetiva*. No concilia con el menor intento de refutar esta capacidad del hombre y del conocimiento humano. Según Lenin, es una ley inapelable del conocimiento el hecho de que en el curso del conocimiento la verdad científica se va liberando cada vez más del momento subjetivo que de un modo u otro está presente en las representaciones humanas sobre la naturaleza. Claro está, nuestros conceptos se presentan siempre en calidad de "imagen subjetiva del mundo objetivo", pero no se trata de este aspecto del problema, sino de aquel momento de lo subjetivo que el hombre introduce en las representaciones del mundo objetivo, del elemento de "apariencia" en las verdades científicas.

Lenin caracteriza el conocimiento como proceso de la coincidencia del concepto y el objeto. "El conocimiento —escribe— es la aproximación eterna, infinita del pensamiento al objeto" ("Obras", t. XXXVIII, p. 186). Nunca, naturalmente, será alcanzado el estado de coincidencia total y absoluta del conocimiento y la naturaleza. Pero el conocimiento tiende a ella y en esta tendencia reside su fuerza y poderío. Sin embargo, en el desarrollo de este proceso cambia la correlación entre los elementos del subjetivismo y de la verdad objetiva, se modifica decididamente en favor de ésta. Mientras que en la ciencia antigua predominaban los elementos de la apariencia, de las representaciones subjetivas, no se puede decir en modo alguno lo mismo de la ciencia contemporánea. De los conceptos que los antiguos tenían del mundo, Lenin escribe en su resumen de las lecciones de Hegel sobre historia de la filosofía: "...combinación de *gérmenes* del pensamiento científico y la fantasía *à la* (a la manera de. - *M. R.*) la religión, de la mitología. ¡Y ahora! Igualmente, la misma combinación, pero las proporciones de ciencia y mitología son diferentes" ("Obras", t. XXXVIII, p. 247).

Conforme a esta ley objetiva del conocimiento, la coincidencia del pensamiento y el objeto, la aproximación del primero al segundo se presenta como criterio de la verdad. Precisamente la "unidad del concepto y la realidad" Lenin la considera el criterio de la verdad (Ver "Obras", t. XXXVIII, p. 221); esta unidad se da en la verificación del conocimiento por la práctica. La práctica,

la actividad práctica de la humanidad indica, del mejor modo posible, si nuestro pensamiento se halla en unidad con la realidad o si diverge de ésta.

A demostrar esta ley del conocimiento se orienta también el planteamiento leninista sobre la verdad relativa y la verdad absoluta, sobre la dialéctica de su correlación. El movimiento que va de las verdades relativas a la verdad absoluta no es más que el proceso de la aproximación, de la coincidencia cada vez mayor y más íntima de los conceptos científicos con el objeto, con la realidad objetiva. El momento relativo, el momento de la relatividad jamás desaparece de la verdad científica, pero la ley del conocimiento es tal que la relatividad de las verdades disminuye progresivamente y se incrementa el momento de la verdad absoluta.

A las ideas leninistas sobre estas leyes del desarrollo del conocimiento se aproximan las manifestaciones de muchos naturalistas. Nos referimos en particular a Planck, quien demostraba en sus "Ensayos físicos", que el proceso del conocimiento es la liberación progresiva del cuadro del mundo creado por el hombre "respecto de los elementos antropomórficos, en particular de las sensaciones específicas" (87). A este respecto, critica duramente a Mach según cuyas concepciones no hay más realidad que las sensaciones. Pero en los hechos, señala Planck, la ciencia va liberando cada vez más decididamente el cuadro del mundo del elemento subjetivo de las sensaciones: "Al sistema de Mach —afirma— le es completamente ajeno el rasgo más importante de toda investigación científico-natural: el afán de encontrar un cuadro del mundo *constante*, que no dependa de la sucesión de los tiempos y los pueblos" (88).

El "cuadro constante del mundo" es posible sólo porque el pensamiento del hombre refleja las propiedades reales de la naturaleza, coincide con la realidad objetiva al liberarse de las representaciones subjetivas, del elemento "antropomórfico".

Este problema ha adquirido una importancia primordial para la ciencia contemporánea con sus métodos específicos. Este hecho se explica en gran medida por el incremento del papel del sujeto en el conocimiento del mundo objetivo, de la importancia de los medios técnicos y científicos aplicados por el hombre a los fines del conocimiento de la naturaleza. De aquí se deduce la conclusión acerca de la relación por principio diferente entre el objeto y el sujeto en la ciencia contemporánea, a saber, se dice que hoy se va borrando enteramente, o casi, la diferencia, el límite entre ellos y, como consecuencia de lo anterior, el conocimiento no se presenta como conocimiento del objeto, sino como construcción del objeto mismo; se afirma que la naturaleza del conocimiento contemporáneo es tal que en todo caso la dependencia del objeto cognoscible respecto del sujeto cognoscente es la misma que su dependencia inversa. En virtud de esto, la ley del desarrollo del

(87) *M. Planck*, "Ensayos físicos", p. 8.
(88) *Ibíd.*, pp. 30-31.

conocimiento consiste en la subjetivización de los conocimientos, en que el punto de vista del sujeto ejerce creciente influencia sobre el conocimiento.

Como vemos, esta concepción del conocimiento es directamente opuesta a la que hemos expuesto más arriba. Sin embargo, es errónea y no corresponde a la situación real de las cosas. A nuestro entender, esta concepción ha encontrado una expresión en la concepción filosófica de la complementariedad, a cuya fundamentación y defensa ha dedicado muchas fuerzas el destacado físico danés Bohr.

Bohr interpretaba la teoría de la complementariedad como una respuesta a los problemas gnoseológicos surgidos en la nueva física. En su libro "La física atómica y el conocimiento humano", donde se examina este problema, señala que su tema es "la lección gnoseológica que nos es enseñada por el desarrollo de la física atómica actual, y su significación para el análisis y la síntesis en muchos dominios del conocimiento humano" (89).

La propia tendencia de los físicos a concordar la investigación de los problemas físicos contemporáneos con la gnoseología es extraordinariamente fecunda y refuta a los positivistas con su menosprecio hacia el papel de la filosofía en la ciencia. Esto demuestra cuán orgánicamente están vinculadas las ciencias naturales con la gnoseología y la filosofía en general. Pero su enfoque tiene también un punto débil: es erróneo pensar que pueden sacarse conclusiones gnoseológicas generales directamente de tal o cual problema físico. Por ejemplo, un problema concreto, surgido y planteado ante el físico, le exigiría teorías gnoseológicas especiales y nuevas. La gnoseología (y la filosofía en conjunto) es una rama independiente del saber que se basa en la experiencia de muchos siglos del conocimiento humano, en generalizaciones verificadas por la práctica histórica de toda la humanidad. Y por eso los físicos, así como los representantes de los otros dominios de las ciencias naturales, no pueden crear de paso, en relación con éstos u otros problemas físicos, sus propias teorías gnoseológicas. Es demasiado estrecha y limitada para ello la base en la que se apoyan en comparación con la experiencia que se halla generalizada en la ciencia filosófica. Claro está, en la filosofía, lamentablemente, aún existen concepciones diferentes, directamente opuestas sobre la naturaleza del conocimiento. Pero aquí el deber del materialista consiste en elegir el camino filosófico que más corresponde a su afán de conocer la naturaleza, y el deber del filósofo, en ayudar a escoger ese camino. Ante un examen más atento, resulta que la teoría gnoseológica "propia", "especial" creada por el físico es en última instancia afín a tales o cuales teorías filosóficas que luchan entre sí.

Con lo dicho distamos de pensar que el físico o cualquier naturalista no deba atreverse a plantear independientemente los

(89) *N. Bohr*, "La física atómica y el conocimiento humano", Ed. de Literatura Extranjera, 1961, p. 9.

problemas filosóficos; ello estaría en contradicción con nuestras ideas acerca de la conexión indisoluble y la influencia recíproca entre la filosofía y las ciencias naturales. Cabe estar enteramente de acuerdo con la opinión de Bohr acerca del inmenso papel que ha desempeñado y desempeña la física en el desarrollo del pensamiento filosófico. De lo que se trata es de que la filosofía científica, que, como ya hemos expresado, generaliza toda la historia del conocimiento, toda la experiencia histórica de la humanidad, tiene a este respecto la posibilidad de proporcionar una representación más correcta de la esencia del conocimiento que la física o cualquier otra ciencia concreta.

Volvamos, sin embargo, a la "teoría de la complementariedad". No nos proponemos examinarla como teoría física; esto se ha hecho ya en medida suficiente en nuestra literatura especial y filosófica. Nos interesa tan sólo su aspecto *gnoseológico*, que Bohr subraya de todas las maneras y caracteriza como principio gnoseológico *general*, válido no sólo para la física, sino también para la biología, la psicología, la sociología, etc. Si no nos equivocamos, esta teoría intentaba generalizar un doble género de hechos, propios de la física atómica a diferencia de la física clásica: 1) la conexión, la acción recíproca entre los microobjetos y los instrumentos mediante los cuales son estudiados; 2) la naturaleza doble, ondulatorio-corpuscular de los microobjetos.

Al subrayar con razón la influencia del instrumento de medición sobre la conducta del microobjeto, Bohr muestra que en el conocimiento contemporáneo la situación ha cambiado radicalmente en comparación con el pasado. Antes, la descripción de los hechos experimentales "se basaba en la hipótesis de que es posible delimitar con precisión la conducta de los objetos respecto de los medios de observación" [90]. Hoy no puede haber tal delimitación. De aquí se extiende un hilo directo a la tesis que constituye el núcleo fundamental de la teoría de la complementariedad, de su aspecto gnoseológico: "...el concepto de complementariedad —escribe Bohr— sirve para simbolizar la limitación esencial que hay en la física atómica del concepto de fenómeno objetivamente existente en el sentido de fenómeno que no depende del método de su observación" [91].

Por consiguiente, el papel gnoseológico de la teoría de la complementariedad consiste precisamente en que en nuestra época los conocimientos se subjetivizan en alguna medida y se limita el concepto de fenómenos objetivamente existente. Con ello está ligado el concepto mismo de complementariedad. Como el objeto se encuentra en acción recíproca con los instrumentos de medición, todo afán de "combinar en un cuadro coherente del objeto" los datos sobre los objetos atómicos obtenidos en los diversos aparatos experimentales conduce a contradicciones. Así, no es posible

(90) *N. Bohr*, "La física atómica y el conocimiento humano", p. 18.
(91) *Ibid.*, p. 20.

atribuir al objeto mismo, en calidad de propiedades simultáneamente inherentes a él, contrarios tales como el carácter corpuscular y el ondulatorio, que son producto de diferentes métodos de medición. Se presentan como complementarios el uno del otro. "La complementariedad —escribía Bohr—, la entendemos en el sentido de que ambos aspectos reflejan igualmente propiedades importantes de los fenómenos lumínicos y estas propiedades no pueden presentarse en flagrante contradicción entre sí, por cuanto su análisis más detallado sobre la base de los conceptos de la mecánica, requeriría aparatos experimentales que se excluyen mutuamente" (92).

Estas palabras tocan todo un complejo de importantes problemas filosóficos. La teoría de la complementariedad, si se toma su contenido físico, establece el carácter *dialéctico* de los objetos atómicos, su contradictoriedad intrínseca. Pero lo hace en una forma inadecuada, porque considera las propiedades opuestas sólo como coexistentes, como yuxtapuestas pero que no se penetran recíprocamente. Naturalmente, en gran medida este hecho se halla vinculado con el nivel de los conocimientos alcanzados, con las dificultades de obtener un reflejo adecuado de esas propiedades contradictorias de los objetos. Pero aquí el conocimiento de la dialéctica podría prestar una gran ayuda al físico. Su desconocimiento en cambio conduce a renunciar a combinar las propiedades contradictorias reales "en un cuadro coherente del objeto". Tal combinación es presentada como una "contradicción lógica", es decir, como contradicción de un pensamiento inconsecuente.

Y en esto, en nuestra opinión, reside, junto a la tendencia a borrar la diferencia entre el objeto y el sujeto cognoscente, la segunda debilidad de la concepción filosófica de la complementariedad. Esta debilidad consiste en que las contradicciones, propias de la naturaleza y de la vida social, son consideradas como el producto de un enfoque subjetivo, a menudo preconcebido, de la realidad. Cierto es que, según Bohr, su teoría tiene por propósito superar este enfoque "preconcebido", pero toda la cuestión estriba en que las contradicciones —por lo menos muchas de ellas— son caracterizadas en calidad de consecuencias de un erróneo punto de vista, y no de oposiciones reales, propias del mundo objetivo mismo. ¿Acaso no es esto lo que condiciona el aforismo de Bohr: "Los contrarios no son contradicciones, sino complementos?" Sin embargo, los contrarios reales, inherentes a los fenómenos, no son complementos, sino aspectos del todo, que se encuentran en relación y acción recíprocas, que se condicionan y excluyen entre sí. Pero si se les considera simplemente como "complementos" que existen yuxtapuestos en conexión con los diferentes métodos de observación, se pierde la posibilidad (¡y la necesidad!) de ver e investigar los fenómenos en su compleja e intrínseca totalidad contradictoria.

(92) *N. Bohr*, "La física atómica y el conocimiento humano", p. 18.

Esto se demuestra con particular claridad en el ejemplo de la aplicación de la teoría de la complementariedad a otros dominios del conocimiento científico.

Su propio creador ha intentado extender esta teoría a otras ciencias, estimándola la principal conquista gnoseológica de la novísima física. Pero todo el sentido de la aplicación de esta teoría a dominios tales como la biología, la psicología, la sociología, etc., se reduce a conciliar, a conjugar ideas y concepciones inconciliables o a comprobar la coexistencia de una serie de diferentes aspectos de los fenómenos. Así, por ejemplo, mientras que las teorías mecanicistas consideraban la vida desde las posiciones de las solas leyes físicas, y las teleológicas lo hacían desde posiciones directamente opuestas, la teoría de la complementariedad exige "equilibrar el enfoque mecanicista con el teleológico" [93], considerarlas como que se complementan entre sí. Lo mismo ocurre en la psicología. La vinculación y condicionalidad de la conducta del ser vivo respecto al ambiente que le rodea, por una parte, y su actividad espiritual, por otra, son también opuestas y exigen métodos de descripción que se complementen entre sí. A su manera, esto se manifiesta también en la sociología. Con frecuencia se hacen juicios sobre otros pueblos y culturas desde posiciones tomadas de antemano, preconcebidas, sobre la base de las tradiciones de la propia cultura. Aquí encontramos el mismo problema de la observación; "la inseparabilidad del contenido objetivo respecto del sujeto observador" introduce la discordia en las ideas y juicios sobre otros pueblos y culturas. Y en el caso dado, la teoría de "la complementariedad se presenta como un medio de hacer frente a la situación" [94]. Lo único que cabe es considerar las diferentes culturas como complementarias entre sí, es decir, aplicarles, como en el caso de la observación de los objetos atómicos, distintos sistemas de descripción, diferentes, por así decirlo, aparatos experimentales.

¿Qué se puede decir a este propósito? Indudablemente, en el organismo vivo existen aspectos y procesos tales como los físico-químicos, y manifestaciones específicamente vitales; en la actividad psíquica, el instinto, la sensación y la razón; en la vida social, las diferentes culturas, etc. Pero todo el problema consiste en que no son en absoluto "complementarios" entre sí; el punto de vista de la "complementariedad" sólo es capaz de descomponer la integridad de estos fenómenos, de delimitar algunos de sus aspectos y procesos de los otros y desvitalizar así lo que en la realidad es una unidad y un todo. No es el punto de vista de la "complementariedad", sino la teoría del desarrollo lo único capaz de proporcionar un enfoque acertado de este fenómeno así como de otros semejantes a él. Por ejemplo, la sensación y la razón en cuanto opuestos no se complementan simplemente entre sí, sino que se transforman la una en la otra, el conocimiento sensorial se con-

(93) *N. Bohr*, "La física atómica y el conocimiento humano", p. 106.
(94) *Ibíd.*, p. 48.

vierte en conocimiento intelectual, racional, como en determinadas condiciones los procesos físico-químicos se transforman en los fenómenos de la vida. Y en el organismo vivo los procesos físico-químicos están subordinados a las leyes superiores, biológicas, y fuera de éstas no pueden ser concebidos. El punto de vista del desarrollo permite comprender el lugar de las formas inferiores del movimiento en la forma superior, cuál es la forma biológica con respecto a la forma físico-química, y su conexión, su acción recíproca en el fenómeno que constituye una cierta totalidad, naturalmente, no la totalidad mística de los "holistas", sino una totalidad natural.

Indiscutiblemente, la idea de que es necesario evitar un punto de vista preconcebido con respecto a otros pueblos y culturas obedece a consideraciones humanistas. Pero ¿qué puede dar a la ciencia la comprobación de su "complementariedad"? En realidad, todos los pueblos están subordinados a las mismas *leyes generales de desarrollo de la sociedad* que, como consecuencia de las condiciones concretas, se manifiestan de modo peculiar en cada país, y en virtud de ello los diferentes pueblos se encuentran en diferentes etapas de desarrollo económico y cultural. Con tal enfoque desaparece toda base para el "mal" influjo del punto de vista de sujeto sobre el objeto y éstos están completamente delimitados: la "prevención" del sujeto en el examen de la cultura de tal o cual pueblo, supongamos, de los pueblos atrasados actuales, sería una traición al método auténticamente científico de investigación.

Hay que señalar que las ideas de Bohr sobre el problema de la objetividad de la teoría física han evolucionado. En sus manifestaciones más recientes ha subrayado más y con mayor agudeza el carácter objetivo de las descripciones físicas, exigiendo mantener "una precisa delimitación entre el observador y el contenido de las observaciones" [95], afirmando que la descripción de los fenómenos atómicos tiene un "carácter completamente objetivo" [96], etc. Sin embargo, la concepción filosófica de la "complementariedad" es profusamente utilizada por los idealistas contemporáneos para deducir la subjetivización del conocimiento como ley de la ciencia en desarrollo.

Uno de los fundamentos objetivos para inferir que el conocimiento se subjetiviza en la ciencia contemporánea es, indudablemente, la particularidad ya señalada de que crece la importancia de la abstracción y, a la par con ésta, la significación de los métodos lógico-deductivos, axiomáticos, de investigación, la formalización de ciertos aspectos del conocimiento, de los lenguajes artificiales, etc. Sin duda, todo ello es testimonio del papel crecientemente complejo del sujeto del conocimiento, pero este papel progresa sobre la base de la profundización del proceso del reflejo de la realidad objetiva, de la aproximación cada vez mayor del sujeto a la verdad objetiva.

---

(95) *N. Bohr*, "La física atómica y el conocimiento humano", p. 124.
(96) *Ibíd.*, p. 142.

¿En qué reside, por ejemplo, la esencia de los métodos lógico-deductivos de investigación (que permanecen en la ciencia contemporánea sólo como un procedimiento, y no el principal, del conocimiento)?

En que el momento inicial del conocimiento lo constituyen ciertos principios teóricos generales que no exigen demostración, de los cuales se deducen luego determinados conocimientos y teorías. Estos métodos de conocimiento, no son, repetimos, algo absolutamente nuevo en la historia del conocimiento, ya habían sido elaborados en la antigüedad, por ejemplo, por Aristóteles. Pero hay una inmensa diferencia entre este punto de partida de la historia del conocimiento y el desarrollo contemporáneo de la ciencia. Antes, esos métodos se apoyaban en una ciencia aún no desarrollada, sobre una base empírica muy restringida y, en gran medida, eran originados por la insuficiencia de hechos, colmaban esta laguna mediante razonamientos especulativos. Los métodos deductivos actuales pudieron desenvolverse y lograr su desarrollo gracias al elevado nivel del conocimiento alcanzado como producto de todo el desarrollo precedente de la humanidad, como resultado de la formación del sólido fundamento empírico y experimental de la ciencia contemporánea. Los principios abstractos de partida, de los que arranca la teoría creada no hablan en favor de un enfoque especulativo del conocimiento, sino del elevado nivel alcanzado por el pensamiento humano contemporáneo. Se requería todo el desarrollo multisecular de la práctica y del conocimiento humanos para que se hicieran posibles los modernos métodos deductivos del conocimiento con su complejo aparato matemático, con los métodos formalizados de investigación, los lenguajes artificiales, etc.

A primera vista parece completamente paradójica la idea de que la formalización es un método para profundizar el *reflejo* de la realidad objetiva en el cerebro humano, un método para alcanzar la verdad objetiva. Pero esto no es una paradoja, sino la dialéctica conforme a leyes del desarrollo del conocimiento. Esta dialéctica consiste en que para un conocimiento más profundo de la realidad se requiere un considerable repliegue, la abstracción de su inmediatez. Pero es un repliegue para la aproximación final, y no un alejamiento del contenido objetivo del mundo real. En el conocimiento científico contemporáneo han adquirido amplio desarrollo los sistemas de signos, los símbolos que actúan en el papel de modelos. Naturalmente, no se trata de restaurar la teoría "jeroglífica", cuya esencia consistía en el agnosticismo, en la negación de que los conceptos humanos son capaces de reflejar correctamente la realidad. A teorías semejantes el marxismo ha derribado, para siempre, del sitial que ocupaban, aunque siguen con vida y se dan a conocer hoy con no menos fuerza que ayer. Se trata de que crece el papel de estos signos, símbolos y lenguajes artificiales aplicados en la matemática, en la lógica matemática, en la física y otros dominios, debido a las exigencias de *profundizar el reflejo de la realidad,* y éstos son

métodos, procedimientos y formas de ese reflejo. El lenguaje de signos permite lograr una gran exactitud y precisión, evitar las ambigüedades que en gran medida son propias de tales o cuales palabras del lenguaje natural, abarcar, en virtud de su carácter abstracto, un gran círculo de fenómenos. Naturalmente, el lenguaje natural no es abolido por ello; como antes sigue siendo fundamental, la base de los lenguajes artificiales sin la que éstos simplemente no podrían existir.

El formalismo en la creación y operación del lenguaje de signos consiste en que en ellos se ha abstraído todo contenido. Se opera con ellos como si no tuvieran ninguna significación de contenido. Según escribe uno de los grandes investigadores de la lógica matemática, Kleene: "Debido a que hemos hecho total abstracción del contenido o de la esencia, habiendo conservado sólo la forma, diremos que la teoría dada está *formalizada.* Siendo formalizada, la teoría es por su propia estructura no ya un sistema de proposiciones intelectuales, sino un sistema de frases consideradas como una sucesión de palabras que, a su vez, son sucesiones de letras. Sólo por la forma habremos de juzgar qué combinaciones de palabras son frases, qué frases son axiomas y cuándo las frases derivan de las otras en calidad de consecuencias directas" (97).

Tan elevado grado de abstracción da argumentos a los idealistas para afirmar que el conocimiento no es más que una construcción puramente convencional de la realidad, y que la lógica del conocimiento se reduce a la combinación de signos basados en reglas lógicas arbitrarias. Pero es ésta una concepción filosófica falsa que utiliza, como solía suceder antes, los progresos de la ciencia. En realidad, los sistemas formalizados, sea cual fuere el grado de abstracción que los caracterice, son modelos de teorías de contenido y precisamente por ello son capaces de servir a los fines de un más profundo reflejo de la realidad. En la lógica de la correlación de los signos, de la deducción de unas formas a partir de otras, se refleja en última instancia la lógica objetiva de la realidad. El mismo Kleene, distante del marxismo, escribe que aunque vemos los símbolos, las formas, etc., como "objetos acabados" "aunque los vemos a ellos, y no a través de ellos ni lo que está más allá de ellos", deben ser interpretados como formas de un *contenido,* como modelo de una teoría que posee contenido" (98).

Por consiguiente, al margen de la teoría materialista del reflejo como fundamento de un enfoque acertado de la esencia del conocimiento y de sus métodos, es imposible comprender los procesos que se producen en la ciencia contemporánea.

Con toda razón los marxistas pueden afirmar que la teoría materialista del reflejo no sólo ha resistido con honor la prueba de la práctica científica, sino que es la única doctrina filosófica

(97) *S. C. Kleene,* "Introducción a la metamatemática", p. 62.
(98) *Ibid.*

que permite comprender la esencia gnoseológica de todos los cambios producidos en la ciencia, que se desarrolla tempestuosamente, en sus nuevos métodos y procedimientos de conocimiento. Lo "paradójico" de su desarrollo consiste en que el hecho de que el papel del sujeto se hace cada vez más complejo significa una profundización en el objeto de la ciencia, es decir, en la naturaleza objetiva y, por consiguiente, una profundización en la verdad objetiva.

Lenin consideraba que una de las contradicciones esenciales del conocimiento que lo hacen no "muerto", sino vivo, un proceso dialéctico complejo, es la contradicción entre el sujeto y el objeto. Con razón Lenin incluye esta contradicción entre las contradicciones "eternas", que no pueden ser eliminadas por ningún progreso de la ciencia. Pero cada nueva conquista científica atenúa esta contradicción, reduciendo el abismo que separa los conocimientos humanos de la naturaleza y la propia naturaleza. El mundo objetivo, la naturaleza, no es semejante a una misteriosa luz que se aleja a medida que nos acercamos a ella. No, ante la humanidad, que va conociendo y transformando la naturaleza y la vida social, brilla con creciente fulgor la luz de la verdad objetiva. Y la humanidad progresiva utiliza esa verdad objetiva para hacer su vida más fácil y hermosa, realmente digna del título y el papel de hombre.

CAPITULO VII

LA DIALECTICA DEL DESARROLLO HISTORICO DEL CONOCIMIENTO Y LA LUCHA DE LENIN CONTRA SU VULGARIZACION

Ya hemos sometido a crítica la tesis de Ph. Frank acerca de que el materialismo y el idealismo, la lucha entre ellos, tienen un significado puramente utilitario, están vinculados exclusivamente a los intereses políticos de diferentes grupos sociales y no los sustenta ninguna base gnoseológica. Como resultado de este enfoque, se niega toda fuente de las concepciones idealistas en la ciencia, surgidas en virtud del propio desarrollo de la ciencia, de tales o cuales particularidades de este desarrollo. Se pretende hacer pasar así la lucha entre el materialismo y el idealismo en las ciencias naturales contemporáneas como algo extraño, ajeno a la ciencia misma e introducido desde fuera. Hemos demostrado que las cosas son completamente diferentes de lo que piensa Frank.

Sin sospecharlo siquiera, los partidarios de tal concepción del desarrollo de la filosofía y de la lucha filosófica se sitúan en el punto de vista del economismo vulgar, al que denigran con el mayor entusiasmo cuando se presenta al desnudo ante ellos. Pero ¿es que acaso el deducir las concepciones materialista e idealista del mundo, *directa y únicamente* a partir de los intereses económicos y políticos de los diferentes grupos sociales, ignorando por completo sus raíces gnoseológicas, no es materialismo vulgar? Lo falso y nocivo de esta vulgarización consiste, además de lo observado antes, en que elimina inevitablemente toda posibilidad de comprender el carácter dialéctico, colmado de contradicciones, del desarrollo filosófico, y no sólo filosófico, sino también de todo desarrollo espiritual en el pasado.

Si las concepciones materialistas e idealistas estuvieran condicionadas sólo por los estrechos intereses de clase de los grupos y partidos sociales, sería inútil buscar la verdad objetiva —es decir, no dependiente del hombre y de la humanidad— en las teorías filosóficas. Desde este punto de vista, las teorías filosóficas son el simple reflejo o bien de la estructura de clases de la sociedad o bien de la organización técnica de la producción y del papel de los diferentes grupos que participan en ella, etc.

Los adversarios del marxismo, con frecuencia pretenden presentar semejante método de enfoque de la filosofía y otras formas

de la conciencia social como "materialismo auténtico". A veces también algunos investigadores que han tomado el camino del marxismo, que lo aceptan, cometen el error de atribuirle esa concepción del desarrollo de la filosofía, del arte, etc. Pero en realidad, esta idea vulgar es ajena, desde el principio al fin, al marxismo-leninismo. De modo intransigente, Lenin rechazaba y combatía decididamente toda tentativa de calificar de "marxistas" a ideas de este tipo. El marxismo y el método marxista exigen, sin duda, el más exacto y riguroso análisis *de clase* de toda manifestación de la conciencia social en una sociedad donde existen clases, exigen vincularlas, en última instancia, con las relaciones económicas dominantes en el momento dado. Pero en el marxismo y su método no hay ni la más mínima alusión a que la valoración de clase de las concepciones filosóficas u otras de los pensadores del pasado (así como del presente) oculten en modo alguno los elementos de la verdad objetiva contenidos en ellas, naturalmente siempre que existan. Además, desde las posiciones del marxismo, un análisis correcto, auténticamente científico y de clase, *contribuye*, y no pone obstáculos, a revelar esos elementos por cuanto determina el lugar y el papel de tales o cuales concepciones en el desarrollo social, en el movimiento progresivo de la sociedad.

Quizás el más brillante ejemplo de tal enfoque, verdaderamente marxista, del método de investigación lo constituye el análisis leninista de un fenómeno tan complejo como la obra de León Tolstói, del contenido social de esta obra. Lenin no abordó con preconceptos la valoración de su esencia de clase, modo que, por ejemplo, era propio de los trabajos de Plejánov quien veía al aristócrata en el escritor y daba la correspondiente apreciación de su obra. El método leninista de análisis se caracterizaba ante todo porque consideraba el arte en general y el arte del gran escritor ruso como el reflejo, la reproducción de la realidad en imágenes artísticas. Estudiaba la obra del escritor situándola en el amplio contexto social de toda una época histórica en la vida de Rusia, confrontándola con el papel y el lugar de las diferentes clases y fuerzas que actuaban en ese período, con las tendencias y contradicciones objetivas del desarrollo, y partiendo de este profundo análisis de las ideas e imágenes artísticas del escritor en su conexión con el desarrollo objetivo, extrajo la "inesperada" conclusión acerca de Tolstói como "espejo de la revolución rusa". Tal enfoque, auténticamente dialéctico, permitió a Lenin mostrar el vínculo de la obra del escritor con el campesinado, con sus necesidades y aspiraciones y, sobre esta base, poner al descubierto la fuerza y la debilidad ideológicas de sus ideas, encontrar en ellas lo que pertenece al pasado y lo que es objetivamente progresista, lo que sirve a la causa del futuro (lo objetivo, lo verdadero). Gracias a ello, Lenin fue capaz de dar también una exacta valoración de la significación estética de la obra de Tolstói que, en su opinión, constituye un gran paso adelante en el desarrollo artístico de la humanidad.

Desde el punto de vista del problema examinado, ofrecen gran interés filosófico, metodológico, las observaciones de Lenin al libro de Shuliátikov "La justificación del capitalismo en la filosofía de Europa Ocidental". Estas observaciones escritas aproximadamente en 1908 son colindantes con la labor sobre problemas filosóficos que en ese período efectuaba Lenin en relación con la crítica del marxismo. Lenin define el método del análisis del desarrollo filosófico aplicado en este libro como "un ejemplo de vulgarización extrema del materialismo", como "una caricatura del materialismo en la historia". Por ello, el examen de estas observaciones tiene mucha importancia para comprender las concepciones leninistas acerca de lo que es el verdadero método materialista, dialéctico, de análisis del desarrollo filosófico a diferencia de algunas de sus falsificaciones. Su gran interés científico reside en que ellas permiten comprender mejor cómo abordaba Lenin la dialéctica del desarrollo filosófico y, más ampliamente, el desarrollo histórico de la verdad objetiva, cuán profundamente concebía las contradicciones de ese desarrollo, condicionadas no sólo por la lógica "interna" del desarrollo de la ciencia misma, sino también por su conexión y acción recíproca con las condiciones e intereses sociales de determinadas clases, etc. Aquí encontramos un aspecto del problema que muy raramente se toca en la investigación del desarrollo dialéctico del conocimiento. De ordinario este aspecto es considerado preferentemente en el plano de las leyes puramente intelectuales, es decir, de las leyes que derivan de las exigencias del movimiento del conocimiento que va de unos grados, inferiores, a los superiores; además, se hace abstracción de las condiciones sociales en las que actúan esas leyes, lo que es enteramente admisible e incluso necesario para determinados fines, particularmente para comprender la "lógica interna" del desarrollo del conocimiento. Sin embargo, en la historia real del pensamiento humano, esta lógica no existe en el espacio vacío, sino que se halla estrechamente vinculada con las condiciones generales del desarrollo social, con la lucha de las diferentes tendencias de clase, etc. Si, por ejemplo, en virtud de las leyes propias, el conocimiento procura elevarse a un grado superior que permita conocer más profundamente los fenómenos, el impulso hacia ese movimiento lo dan, como regla, las nuevas exigencias del desarrollo de la sociedad, sus fuerzas productivas, los intereses de las clases nuevas y más progresivas que vienen a sustituir las clases que desaparecen, etc. Por el contrario, obstaculizan esta tendencia las tendencias, los intereses sociales caducos de las clases y fuerzas reaccionarias. Y esto significa que es imposible comprender la dialéctica del desarrollo histórico del conocimiento sin tomar en cuenta las relaciones sociales y la lucha de clases a través de cuyo prisma se refracta ese desarrollo. Precisamente este importante aspecto del desarrollo del conocimiento, de la verdad objetiva, la lucha contra el erróneo enfoque de ella, encuentra su expresión en las indicadas observaciones de Lenin al libro de Shuliátikov. Su significación y

actualidad son determinadas, además, porque una vulgarización del marxismo, análoga a la que Lenin criticó en sus observaciones, tiene lugar en distintos dominios de la ideología (recordemos, por ejemplo, la lucha contra el sociologismo burgués en la teoría literaria, en las valoraciones de la herencia literaria clásica), esa vulgarización ha recibido difusión también en apreciaciones concretas del desarrollo de la filosofía en el pasado, de las ciencias naturales y hasta hoy día se da a conocer bien en un lugar, bien en otro.

1. La crítica de Lenin a la "shuliatikoviada"

En 1908 Shuliátikov se propuso realizar toda una revolución en las ideas acerca del precedente desarrollo de la filosofía "de Descartes a Mach". Para cumplir este propósito escribió el libro "La justificación del capitalismo en la filosofía de Europa Occidental".

En su obra Shuliátikov decidió asumir la defensa del marxismo contra la concepción idealista de los fenómenos ideológicos. Todo este trabajo, según escribe, fue originado por el hecho de que "en los círculos intelectuales" había una mala tradición: la filosofía era considerada como "Privatsache", como un asunto privado, personal, como "el dominio del juicio individual, de las valoraciones individuales y de la creación individual". Naturalmente, el marxismo no podía conciliar con ello. Más aun. Incluso "un número sumamente grande de marxistas" se inclinaba a razonar del modo siguiente: "Admitiendo que tal o cual sistema filosófico se ha constituido en el seno de la burguesía, de aquí no se sigue que se deba tener una actitud negativa hacia él y que haya que ver en él un arma forjada contra la clase obrera" [1].

Shuliátikov, por el contrario, estaba convencido de que cada sistema filosófico que se había formado en "el seno de la burguesía" tenía por tarea inmediata "justificar" al capitalismo y estaba enfilado contra el proletariado. Todo el sentido de la revolución llevada a cabo por Shuliátikov consistía en demostrar que, "de Descartes a Mach", la filosofía es una justificación del capitalismo, que cada teoría filosófica está penetrada en todos sus detalles y pormenores por este propósito de los filósofos de validar el capitalismo, de demostrar toda su grandeza y su fuerza.

Shuliátikov así lo escribe: "La filosofía no constituye una feliz excepción: en las «alturas» especulativas la burguesía permanece fiel a sí misma. No habla sino de sus beneficios y aspiraciones de clase más inmediatos, pero habla de un modo muy peculiar, en un lenguaje de difícil comprensión" [2]. Y como absolu-

(1) *V. Shuliátikov*, "La justificación del capitalismo en la filosofía de Europa Occidental", Ed. 1908, p. 5.
(2) *Ibíd.*, p. 6.

tamente todos los conceptos de la filosofía burguesa sirven tan sólo para designar a las clases y los grupos, y todas las maquinaciones y sutilezas de los "atributos" y "modos" son únicamente un disfraz para ocultar los "beneficios de clase más inmediatos" de la burguesía, se comprende que el problema "debe ser planteado decididamente".

Esta decisión debe consistir en desechar como un trasto inservible a toda la filosofía burguesa "de Descartes a Mach", mejor dicho, de Tales a Mach.

El decidido Shuliátikov ha sacado, sin vacilar, esta conclusión: "Estos cuadros (es decir, los sistemas filosóficos. - *M. R.*) no deben ser aceptados como algo que podría ser utilizado y concertado con la concepción proletaria del mundo. Eso equivaldría a caer en el oportunismo, a tratar de conjugar lo que no puede ser conjugado" [3].

Tales son las posiciones metodológicas de partida y las tareas que se planteaba Shuliátikov. El propio Shuliátikov señala que la fuente espiritual de donde tomó la idea fundamental es A. Bogdánov, y en particular su artículo "El pensamiento autoritario". ¿Cuál es la idea fundamental del artículo de Bogdánov?

En sus numerosos trabajos propagaba la idea del llamado autoritarismo. Desde el grupo tribal primitivo hasta la sociedad capitalista —en la extensión de todo el desarrollo histórico— han dominado, a juicio de Bogdánov, relaciones sociales autoritarias. Las relaciones autoritarias significan la división del trabajo social en trabajo organizador y trabajo de ejecución. Son relaciones en las que, como dice el propio Bogdánov, "la actividad organizadora está separada de la ejecutora de tal modo que una y otra se encarnan en diferentes personas" [4].

Como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas ya en una fase temprana de la sociedad, el trabajo se divide en estas dos formas fundamentales. El posterior desarrollo de la sociedad sólo hace más compleja esa división. La sociedad antigua, el feudalismo y el capitalismo son diferentes formas de las relaciones autoritarias. Con la supresión del "tipo anárquico de relaciones laborales", como llama Bogdánov a la sociedad capitalista, desaparecen también las relaciones autoritarias. No es necesario detenernos aquí especialmente en la crítica de esta "teoría". Sin duda, el concepto de relaciones autoritarias refleja un aspecto de la realidad, a saber: la existencia, en determinadas condiciones, de las funciones del organizador y del ejecutor, y determinados vínculos y relaciones entre ellos. Así, por ejemplo, en el proceso de producción unas personas actúan como organizadores, como dirigentes y otras como ejecutores. Pero, en primer lugar, en las diferentes condiciones esta división tiene un contenido

(3) *V. Shuliátikov*, "La justificación del capitalismo en la filosofía de Europa Occidental", p. 7.

(4) *A. Bogdánov*, "De la psicología de la sociedad", p. 121.

social completamente distinto. No se puede, por ejemplo, identificar esas funciones en las condiciones de la comunidad primitiva y en las condiciones de la sociedad capitalista. En el primer caso, no están vinculadas con la división de la sociedad en clases y en el último lo están. En segundo lugar, precisamente porque ellas existen de un modo u otro en las más diversas condiciones históricas, el concepto de "autoritarismo" es demasiado general y abstracto para que coadyuve a la tarea de conocer las leyes del desarrollo social. En cambio, Bogdánov procuraba sustituir por él los conceptos concretos y precisos de la teoría marxista de la sociedad que permiten conocer la vida social en su desarrollo histórico. ¿Qué puede, por ejemplo, dar el concepto de autoritarismo para la comprensión de las fuerzas motrices del desarrollo social, para comprender la división de la sociedad en clases, la lucha entre las clases, etc.? El reconocimiento de la división de la sociedad en clases no coincide con la división en funciones organizadoras y ejecutoras; la sustitución de aquéllas por éstas no hace más que embrollar el problema. Sustituir los conceptos, absolutamente precisos y concretos, de "clase" y "lucha de clases", por el vago y abstracto de "autoritarismo", transformar las clases explotadoras en grupos "organizadores", etc., equivale a suplantar el marxismo, la teoría marxista de la lucha de clases, por una teoría que oculta las verdaderas fuentes y fuerzas motrices del desarrollo de una sociedad dividida en clases. La confusión de todas las formaciones económico-sociales bajo la rúbrica general de las "relaciones autoritarias" origina un cuadro del desarrollo social en el que todos los gatos son pardos.

Diferentes formaciones económico-sociales como el comunismo primitivo, la sociedad esclavista, el feudalismo, el capitalismo son declaradas una "sociedad autoritaria" única. Desde este punto de vista, el socialismo debe ser incluido en esta "sociedad autoritaria", porque en él también existen "organizadores" y "ejecutores". En el artículo "De la autoridad", Engels escribía con razón que "de una parte, cierta autoridad, delegada como sea, y de otra, cierta subordinación, son cosas que, independientemente de toda organización social, se nos imponen con las condiciones materiales en las que producimos y hacemos circular los productos" (5).

Para nuestros fines, sin embargo, son importantes las conclusiones que se extraen con respecto al desarrollo de la conciencia a partir de las premisas generales sobre la "sociedad autoritaria". Según esta "teoría", a las relaciones autoritarias en el dominio de la producción corresponden determinadas formas del pensamiento autoritario. Éste es en todos sus detalles un símbolo exacto de los primeros. Así, el animismo primitivo, es decir, la idea acerca de la existencia de los espíritus, la animización de

(5) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. XVIII, p. 304 (Ver "Obras Escogidas", Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951, t. I, p. 595).

la naturaleza, es un producto de las relaciones autoritarias del grupo tribal. La antítesis de la materia y el espíritu surgió exclusivamente sobre esta base. Todas las posteriores formas del pensamiento son exactamente la misma reproducción de tipos cada vez más complejos de relaciones autoritarias.

En consonancia con esta teoría, Shuliátikov describe la historia de la filosofía en la siguiente forma: La división de las funciones organizadoras y ejecutoras fue la base de la oposición entre el "cuerpo" y el "espíritu". Del mismo modo que el salvaje primitivo ve en el jefe, en el organizador, el "alma" de la comunidad considerándose a sí mismo una pobre "materia", se imagina cada objeto o fenómeno como una existencia doble de la materia y el espíritu. Pero como en las etapas iniciales las funciones organizadoras y ejecutivas estaban aún poco diferenciadas, entre las "materias", es decir, entre la masa de ejecutores, y el "espíritu", es decir, los organizadores, existían aún relaciones directas. Pero más tarde aumenta verticalmente la diferenciación y se fortalece al mismo tiempo la contradicción entre la materia y el espíritu.

El "espíritu", la "conciencia" se aparta y aleja cada vez más de la materia. "El concepto de espíritu —escribe Shuliátikov— adquiere un creciente carácter abstracto". Según el autor, resulta, pues, que en el proceso del desarrollo histórico la victoria es alcanzada inevitablemente por el idealismo y, como en comparación con el medievalismo del siglo XVIII, cuando el capitalismo llega al poder, se establece una división más profunda entre las funciones "ejecutoras" y "organizadoras", se llega al resultado de que el idealismo debe ser la única forma del conocimiento. Lenin subraya esto cuando escribe a propósito de la frase de Shuliátikov de que el espíritu adquiere un creciente carácter abstracto: "nada más que idealismo". El mismo sentido tiene la observación de Lenin acerca de que en Shuliátikov el salvaje primitivo se convierte en un idealista porque comienza a ver "en todas partes la manifestación de la voluntad organizadora". Lenin anota en los márgenes del libro "Ficción y frases huecas. ¡¡En verdad, muy «general»!! Frases. El salvaje y el comunismo primitivo están borroneados. Materialismo e idealismo también en Grecia" ("Obras", t. XXXVIII, p. 488).

Es claro el sentido de estas palabras de Lenin. En el régimen de comunismo primitivo la división de las funciones del organizador y el ejecutor no eran tan importantes y esenciales como para que, como escribe Shuliátikov, el "salvaje" viera en todas partes "la manifestación de la voluntad organizadora". No hablamos ya del modo absolutamente forzado como suenan sus palabras acerca de que el ejecutor es accesible a los sentimientos exteriores y el organizador no lo es porque "se supone dentro del cuerpo", a consecuencia de lo cual el ejecutor se identifica con la materia y el organizador con el pensamiento, con las ideas. Ya en el ejem-

plo de la sociedad primitiva Lenin observa, pues, lo "absurdo" de todo el planteamiento del problema, de todo el método de su enfoque, por cuanto se borra la peculiaridad del comunismo primitivo donde las funciones ejecutora y organizadora sólo acababan de nacer.

Este es el sentido de su observación sobre el materialismo y el idealismo en Grecia, pues, desde el punto de vista de la "sociedad autoritaria" es imposible explicar la división de las teorías filosóficas en materialistas e idealistas. Se podría pensar que los materialistas eran los intérpretes de los intereses de los "ejecutores" de la sociedad esclavista. Sin embargo, es sabido que ellos, como también los idealistas, eran representantes de la clase esclavista; unos y otros representaban tan sólo diferentes fracciones y corrientes políticas de esta clase. Al mismo tiempo, entre ellos se desarrollaba una lucha, y en una forma extraordinariamente aguda, en torno a los problemas fundamentales de la filosofía.

Shuliátikov suponía en general que la oposición entre la materia y la conciencia es una particularidad sólo de las "sociedades autoritarias". Después de la desaparición de esta sociedad desaparecería asimismo toda base para dicha oposición. Por esta razón hace a la filosofía marxista el reproche de operar con conceptos tan profundamente "autoritarios" y "capitalistas" como los de materia y conciencia. En realidad, naturalmente, la oposición entre la materia y la conciencia no es en absoluto el reflejo de las relaciones autoritarias. Ella existe como oposición real entre la materia, la naturaleza, el ser, y la conciencia, las ideas, el pensamiento, y sólo en la medida en que los conceptos sobre aquéllos sean rigurosamente científicos mantienen su significación para cualquier época. Además, el problema de la relación entre el pensamiento, la conciencia, y la naturaleza, la materia, es considerado justamente por el marxismo como el problema fundamental de la filosofía, porque se halla en la base de todos los demás problemas filosóficos, y no sólo de los filosóficos. No es casual que la filosofía de Bogdánov eliminara, como lo hacen las actuales concepciones positivistas, el problema concerniente a la relación del pensamiento con el ser en cuanto problema fundamental de toda filosofía. La esencia de este problema, como es sabido, consiste en que sólo mediante su planteamiento y acertada solución es posible comprender qué es la conciencia, el pensamiento: el reflejo del mundo objetivo en la conciencia del hombre o el producto de la actividad puramente subjetiva del hombre. La teoría "autoritaria" de Bogdánov no admite la idea siquiera de que el conocimiento es el reflejo y la reproducción de la naturaleza, un reflejo extraordinariamente complejo, vinculado con condiciones determinadas, sociales, de la vida de los hombres, con sus intereses sociales, etc.

No puede sorprender por ello que la particularidad principal y característica del método del análisis del desarrollo filosófico

en Bogdánov y sus discípulos haya consistido en la negación del pensamiento como *conocimiento de la realidad*: de la naturaleza, de la materia, de sus leyes.

Como materialistas vulgares, económicos, consideraban que el pensamiento no es el conocimiento de la realidad objetiva, de la naturaleza y la sociedad, sino un reflejo inmediato de las relaciones económicas y técnicas existentes. El conocimiento es únicamente la reverberación de esas relaciones. No sólo expresa *inmediatamente* los intereses y aspiraciones de los *"organizadores"*, ordena su experiencia, su relación con los "ejecutores", sino que también es una copia exacta de las relaciones técnicas de producción.

Y hete aquí que Shuliátikov analiza la filosofía de Descartes. ¿Qué representa el sistema filosófico de este, según dice, primer maestro de la filosofía moderna? Es comprensible que arranque del tipo de relaciones "autoritarias" existentes en la época de Descartes. Precisamente este tipo de relaciones dictó a Descartes, para decirlo con las palabras de Bogdánov, "un determinado modo de representar los hechos, un determinado tipo de su unión en la psique tal como se expresa en el vínculo ininterrumpido de la idea del acto organizador con las ideas del acto ejecutor"(6). Desde este punto de vista, Descartes no trataba con la totalidad de la realidad objetiva y no procuraba reflejar las leyes de esta realidad en su sistema, sino que reproducía las relaciones del vínculo del acto organizador con el acto ejecutor. Como la manufactura capitalista constituye la expresión concreta de esas relaciones, por lo tanto la filosofía de Descartes es "el esquema general de la metafísica manufacturera". Descartes era un "manufacturero" y, naturalmente, pretender encontrar en su sistema algo que pueda ser "utilizado" por la concepción proletaria del mundo, significa caer en el oportunismo.

Pero, como es sabido, Descartes planteó en su sistema los más importantes problemas referentes a la concepción del mundo y a la teoría del conocimiento de su época. Procuró ofrecer una doctrina cierta sobre la materia, sobre el espíritu y su relación recíproca, indagó la causa del movimiento de la materia, creó su propia cosmogonía y teoría del conocimiento, etc. ¿Hay acaso en la doctrina de Descartes algún destello siquiera de la verdad, alguna relación con las leyes *objetivas* de la naturaleza que él expresara de un modo peculiar? Descartes exigía, por ejemplo, dudar de todo lo que no posee claridad distinta y certidumbre. Escribía que para "filosofar metódicamente y llegar a la comprensión verdadera de todas las cosas cognoscibles, debemos ante todo rechazar todos los prejuicios o prevenirnos cuidadosamente de confiar en cualesquiera opiniones que hayamos recibido anteriormente..." (7). ¿Acaso en este repudio a los prejuicios del antiguo conocimiento

(6) *A. Bogdánov*, "De la psicología de la sociedad", p. 115.
(7) *Descartes*, "Obras", t. I, p. 38.

se expresaba de un modo peculiar la crítica tajante de Descartes a la filosofía medieval, escolástica?

Nada de eso. Shuliátikov está persuadido de que el principio de Descartes: "Pienso, luego existo" es una copia exacta de la organización de la manufactura. En este principio Descartes generalizaba, "organizaba la experiencia" de los capitalistas-organizadores manufactureros. "Soy un organizador —razona el capitalista en el libro de Shuliátikov— y como tal sólo puedo existir cumpliendo funciones organizadoras y no ejecutoras: he aquí qué significa —esto lo dice ya el propio Shuliátikov— la afirmación de Descartes si se la traduce al lenguaje de las relaciones de clase"[8].

Si queremos saber qué significado tiene la teoría de Descartes sobre la materia y el espíritu como dos sustancias independientes, debemos recordar cómo estaba organizada la manufactura. Comprendía tres grupos: los obreros, los organizadores medios —los empleados—, y los organizadores principales —los capitalistas—. Estos tres grupos corresponden a los tres conceptos principales de la filosofía cartesiana: la materia, el espíritu y Dios, y no se piense, afirma Shuliátikov, que la doctrina de Descartes es desinteresada e ingenua. ¿Por qué enseña Descartes que la materia está privada de calidad, es inerte, etc.? ¿Acaso porque el nivel de las ciencias naturales era aún insuficiente entonces? Naturalmente que no. Todo el quid consiste en que la materia es el proletariado. Y en la manufactura capitalista los obreros pierden sus cualidades individuales. "El concepto de obrero como simple talabartero o tapicero es sustituido por el concepto de obrero en general". De aquí deriva que la materia cartesiana esté exenta de calidad.

Lenin atrapa a Shuliátikov en un hecho que desbarata toda su artificiosa concepción. A propósito de las palabras "el concepto de obrero en general", Lenin observa: "...¿y las «ideas» de Platón?" ("Obras", t. XXXVIII, p. 452). Dicho de otro modo, ¿de dónde podían haberse tomado esas "ideas" cuando aún no existía la manufactura y, por consiguiente, tampoco el "obrero en general"?

Sin embargo, una particular sutileza está contenida en la idea de Descartes sobre la subordinación de la materia a Dios. Aquí el "primer maestro de la filosofía moderna" aparece ya en toda su carne de explotador y, como decía Plejánov a propósito de la concepción de Shuliátikov, apunta directamente al bolsillo de los capitalistas.

Esta subordinación de la materia a Dios no significa más que lo siguiente: "Sin el taller manufacturero, sin la dirección de los

(8) *V. Shuliátikov*, "La justificación del capitalismo en la filosofía de Europa Occidental", p. 28.

manufactureros, el proletariado no puede trabajar, no tiene medios de existencia" [9].

Claro y conciso.

Pero el problema que hemos tocado nos introduce en el dominio de una segunda particularidad de esta vulgarización extrema del método materialista.

Su primera particularidad, como hemos visto, consiste en que se elimina el conocimiento humano en cuanto conocimiento de la realidad objetiva y se le considera como un reflejo directo, automático de las "relaciones autoritarias", de la organización técnica de las empresas capitalistas. La segunda particularidad está estrechamente vinculada con la primera y deriva inevitablemente de ella. Plejánov dijo del libro de Shuliátikov que era un libelo contra el pensamiento humano. Historiadores semejantes no tienen ninguna fe en la humanidad, en la fuerza de la razón humana. Considerándose a sí mismos rigurosos y únicos defensores consecuentes del punto de vista "de clase", están convencidos de que en la época del capitalismo todo filósofo, naturalista o artista tiene presente en sus obras sólo los "más inmediatos intereses y aspiraciones de clase" de la burguesía. En cambio, los intereses del conocimiento de la realidad son completamente ajenos a dichas personas. Desde su punto de vista, todos estos "fenómenos" y "nóumenos", "materia" y "espíritu", "imágenes artísticas", etc., sólo sirven para designar los intereses de una clase y "reproducen la *profession de foi* de determinado grupo burgués". Y en todos estos conceptos y sistemas no hay un ápice de *verdad objetiva*.

Shuliátikov escribía en su libro: "Absolutamente todos los términos y fórmulas filosóficos con los que ella (es decir, la burguesía y sus filósofos. - *M. R.*) opera, todos esos «conceptos», «ideas», «concepciones», «representaciones», «sensaciones», todos esos «absolutos», «cosas en sí», «nóumenos», «fenómenos»", «sustancias», «modos», «atributos», «sujetos», «objetos», todos esos «espíritus», «elementos materiales», «fuerzas», «energías», le sirven para designar las clases, grupos y células sociales y sus relaciones recíprocas. Cuando abordamos el sistema filosófico de tal o cual pensador burgués, estamos ante un cuadro de la estructura de clase de la sociedad pintado por medio de signos convencionales y que reproduce la *profession de foi* de determinado grupo burgués" [10].

A propósito de estas palabras de Shuliátikov, Lenin observa dos veces: "falso" (ver "Obras", t. XXXVIII, p. 486). Y esto es completamente comprensible. El conocimiento, así como las formas del pensamiento con las que opera —los conceptos, las categorías filosóficas, etc.—, no son considerados como formas del reflejo de

(9) *V. Shuliátikov,* "La justificación del capitalismo en la filosofía de Europa Occidental", p. 25.

(10) *Ibíd.*, p. 6.

la realidad, sino como "signos convencionales" que reproducen la estructura de clase de la sociedad y los intereses de clase de la burguesía. Naturalmente, en los sistemas filosóficos anteriores existían conceptos y categorías que se elaboraban especialmente con el fin de defender y expresar el idealismo, tales como, por ejemplo, "absoluto", "Dios", etc. Con el tiempo caducan semejantes conceptos como ajenos a la ciencia. ¿Pero acaso se puede decir lo mismo de conceptos tales como "sujeto", "objeto", "materia", "sensación", "representación" y muchos otros, que aparecen casi con el surgimiento del pensamiento filosófico y, al desarrollarse en vinculación con los nuevos datos de la ciencia, con la práctica histórica, son colmados por un contenido científico nuevo y más profundo? Sin esos conceptos y categorías no existe la filosofía como ciencia. Considerar que son signos convencionales para expresar la división de la sociedad en clases, equivale a eliminar la filosofía, su historia y su papel cognoscitivo.

Es indiscutible también que los representantes filosóficos de la burguesía utilizan tales o cuales conceptos, así como las concepciones filosóficas en conjunto, para defender determinados intereses de clase. La filosofía es una superestructura, y en calidad de tal, no puede dejar de sustentarse, en última instancia, sobre una base económica históricamente concreta, de consolidarla y defenderla con sus medios.

En una sociedad de clase, la filosofía no puede ser sino de clase. Pero la relación de la filosofía, como de cualquier otra esfera de la conciencia social, con las condiciones económicas es sumamente compleja, no es directa, sino contradictoria, y en el estudio de cada sistema filosófico el método del marxismo exige un análisis fino y profundo de esa relación. Más adelante volveremos a este respecto. Pero la esencia de toda vulgarización del método marxista en este problema estriba en que la filosofía, así como el arte, las ciencias naturales, etc., se pone en relación directa con la economía, con los intereses económicos de las clases, sin tomar en consideración que la conciencia es un reflejo de la realidad objetiva y que las condiciones económicas, los intereses de clase son refractados, por complejas vías, a través del reflejo y reproducción de la realidad.

En cambio, en la filosofía burguesa del pasado la vulgarización reduce el conocimiento directamente a la defensa de la explotación. Shuliátikov lo expresaba claramente en las siguientes palabras: "Conocer, organizar y explotar son tres términos distintos que se encubren mutuamente en las representaciones de los ideólogos burgueses y tienen un contenido idéntico" (11).

Por lo tanto es evidente que toda teoría filosófica y todo concepto han sido creados por los filósofos para gloria de la explotación capitalista. ¿Cómo entonces no llamar oportunistas a quie-

(11) *V. Shuliátikov*, "La justificación del capitalismo en la filosofía de Europa Occidental", p. 33.

nes piensan que se puede y se debe utilizar críticamente a Hegel, Descartes, Spinoza, etc.?

Ya hemos visto que Descartes, cuya filosofía ha tenido una inmensa importancia en el desarrollo del pensamiento en la época moderna, se convirtió en el ideólogo de la "metafísica manufacturera".

Pero veamos a los grandes pensadores de la antigua Grecia. Conocemos bien el papel de estos pensadores en el progreso del pensamiento humano. En la época del Renacimiento, luego del período sombrío y oscuro de la reacción medieval, la humanidad, reanimada, volvió sus miradas a la filosofía antigua, al arte antiguo y de ellos tomó mucho de sus conceptos sobre el conocimiento, la belleza, la naturaleza, etc. Los fundadores del marxismo, los ideólogos del proletariado tenían una actitud de profundo respeto hacia los pensadores y artistas de la antigua Grecia.

Calificando de dialécticos a los filósofos griegos antiguos, Engels escribía de ellos: "Es ésta una de las causas que en filosofía como en muchos otros dominios, nos obligan una y otra vez a volver los ojos hacia las conquistas de aquel pequeño pueblo, cuyo talento y actividad universales le han asegurado en la historia del desarrollo de la humanidad un lugar al que no puede pretender ningún otro pueblo" (12).

Pero Shuliátikov en modo alguno puede estar de acuerdo con ello. Cuando en la historia de la filosofía griega, discurre, se planteó el problema de la relación entre el "ser" y el "devenir", el problema de cómo hacer compatible una sustancia eterna con la multiplicidad de los fenómenos transitorios del mundo, no se trataba, como nos afirma "todo tipo de historiógrafos", "del más elevado vuelo del noble pensamiento humano, del esfuerzo más altruista destinado a develar el gran misterio del universo y dar así la felicidad al género humano para todos los tiempos". ¡La cuestión era "mucho más simple"! Y de nuevo arrastra a escena el trasto de la filosofía autoritaria y de nuevo pretende demostrar que cuando Heráclito decía que todo fluye y todo cambia "apuntaba al bolsillo" de los esclavistas.

Lo mismo, resulta, ocurría con Spinoza. Su Dios —la sustancia única bajo la cual sobreentendía la naturaleza— era ni más ni menos que el prudente patrono de una manufactura más desarrollada, que había ajustado las tuercas a los organizadores medios y a los obreros a quienes había puesto en completa dependencia de sí. De aquí deriva que la materia y el espíritu ya no son dos sustancias independientes como en Descartes, sino dos atributos de una sustancia única.

Por eso es que "la burguesía reverenciaba en Spinoza a su bardo" y que todo el sistema de Spinoza era "el canto del capital triunfante"... Lenin, que anota continuamente en los márgenes del libro lo absurdo y vulgar de los razonamientos de Shuliátikov,

(12) *C. Marx y F. Engels*, "Obras", t. XX, p. 369.

señala el pasaje referente a Spinoza con la palabra "infantil" (Ver "Obras", t. XXXVIII, p. 493).

Nada, absolutamente nada de la realidad objetiva, de las leyes objetivas de la propia naturaleza encuentra Shuliátikov en los sistemas filosóficos de Heráclito, Spinoza y otros. La gran doctrina de Darwin, que había efectuado toda una revolución en el dominio de la ciencia sobre el desarrollo del mundo orgánico, resulta ser tan sólo un producto de la época de la fábrica "antigua", "semiautomática". Al desaparecer esta época, la teoría de Darwin pierde todo crédito para Shuliátikov, porque aparecen en la palestra nuevos tipos de organización de la fábrica y ellos dictan ya un nuevo "modo de representar los hechos", un nuevo tipo de psique. ¡La humanidad ha trabajado en vano durante miles de años! Resulta que ésta ha servido únicamente a las necesidades de los "organizadores" y los frutos de la actividad de su pensamiento, junto con las clases moribundas, deben ahora desaparecer para siempre.

Es claro que desde semejantes posiciones es imposible investigar la verdadera dialéctica del desarrollo de la verdad objetiva, ésta desaparece por completo. Desde este punto de vista también la filosofía marxista, su surgimiento, se torna un hecho inexplicable, ella debe aparecer por algún milagro, no en calidad de continuación y desarrollo, conforme a leyes, de toda la historia precedente de la filosofía, sino, a semejanza de la diosa, de la espuma del mar. Pero la cuestión no reside sólo en esto. Lenin, como ya hemos señalado, veía en la generalización de la historia de la filosofía y del pensamiento humano en general el camino hacia las únicas gnoseología y lógica científicas. Naturalmente, una "generalización" semejante a la de Shuliátikov no correspondía en absoluto al enfoque leninista de este problema. Así se explica la apreciación tajante e intransigente que Lenin hizo de la vulgarización shuliatikoviana del desarrollo de la filosofía.

2. El enfoque leninista de las contradicciones del desarrollo histórico del conocimiento

Al luchar contra la vulgarización del método marxista del desarrollo de la filosofía, del desarrollo de la verdad objetiva en general, Lenin, claro está, no disminuía en absoluto la necesidad e importancia del análisis de la conexión de este desarrollo con las condiciones sociales en las que ha transcurrido, de la naturaleza clasista de las concepciones y teorías filosóficas. Su crítica tenía también el sentido de que desde las posiciones materialistas vulgares es imposible comprender la condicionalidad real de las ideas filosóficas por circunstancias sociales determinadas, su esencia de clase. La filosofía es una parte, un elemento, un aspecto del desarrollo general de la sociedad humana, y por eso la "lógica interna" del desarrollo filosófico (como de todo desarrollo espiritual) que tiene una independencia relativa, se entrelaza inevitablemente con la "lógica" del desarrollo social, de la lucha de

clases de cada etapa histórica, etc. La formación, la acumulación de los elementos de la verdad objetiva en el proceso del desarrollo histórico de la sociedad es por eso un fenómeno sumamente complejo que exige un enfoque afinado. En este dominio no se puede usar el hacha, como lo hacían Shuliátikov y sus continuadores.

En los márgenes del libro de Shuliátikov, en los pasajes donde discurre sobre los pensadores de los siglos XVII y XVIII y pretende demostrar que sus teorías filosóficas expresaban los intereses mezquinos y egoístas de la burguesía, Lenin observa: "En esta vulgarización de la historia de la filosofía se olvida por completo la lucha de la burguesía contra el feudalismo", "su lucha contra el clericalismo" ("Obras", t. XXXVIII, p. 491). Esta observación tiene gran importancia para comprender cómo las condiciones sociales objetivas influyen sobre el desarrollo de la filosofía y, más ampliamente, de la verdad objetiva. Las condiciones para el desarrollo espiritual en el período en que la burguesía accede al poder y cuando lucha por conservar el caducado régimen capitalista no son las mismas. Las primeras favorecen la tendencia de los ideólogos de la clase burguesa hacia la verdad, las segundas la obstaculizan. También aquí Lenin exige fidelidad a la dialéctica, el enfoque *histórico* del desarrollo del conocimiento, de la verdad objetiva.

En su artículo "¿A qué herencia renunciamos?", Lenin escribía: "...entre nosotros, a menudo se entiende de un modo extremadamente incorrecto y antihistórico estas palabras (es decir, ideólogo burgués. - *M. R.*), vinculándolas (*sin distinción de épocas históricas*) con la defensa egoísta de los intereses de una minoría. No se debe olvidar que la época en que escribían los ilustrados del siglo XVIII (a quienes la opinión general reconoce como líderes de la burguesía), y en la que escribían nuestros ilustrados, en la época que va del 40 al 60, *todos* los problemas sociales se reducían a la lucha contra el régimen de servidumbre y sus supervivencias. Las nuevas relaciones económico-sociales y sus contradicciones se hallaban aún en estado embrionario. Por eso, ningún interés egoísta podría entonces manifestarse en los ideólogos de la burguesía; por el contrario, tanto en Occidente como en Rusia, creían con toda honestidad en la prosperidad general y la deseaban sinceramente. No veían (en parte aún no podían verlo) las contradicciones en el régimen que surgía del feudalismo" ("Obras", t. II, p. 473).

Cuando las contradicciones de clase de la sociedad burguesa, comienzan a manifestarse, cuando el proletariado aparece en la palestra histórica pertrechado con todas las armas de una clase revolucionaria, de combatiente contra toda explotación, economistas tales como, por ejemplo, Ricardo y Smith son sustituidos por economistas vulgares, apologistas de la burguesía, por unos Bastiat y Senior que falsean la ciencia en interés de la clase dominante, y en lugar de los filósofos Holbach y Hegel aparecen los Avenarius y los Nietzsche.

Al marxismo-leninismo, además, es ajeno el enfoque de las teorías filosóficas y otras como "reflejo" de la estructura de las relaciones económicas o de la producción. Lamentablemente, hasta el día de hoy se formula y caracteriza esta idea como "método marxista" de investigación. Incluso en algunos trabajos serios que no pueden compararse con la "investigación" de Shuliátikov, las teorías filosóficas son consideradas como una proyección intelectual de las relaciones de producción, de la base económica. Ya nos hemos referido a este tema en el artículo sobre el libro del historiador inglés Thomson "Los primeros filósofos" [13]. En este libro, la idea de Heráclito sobre el desarrollo y las transformaciones incesantes de la materia es considerada como el reflejo "ideológico (en el autor este concepto tiene un matiz de prejuicio de clase) de la economía basada en la producción mercantil". "Su ley de la penetración recíproca de los contrarios —escribe el autor— se manifiesta en el análisis como la proyección sobre la naturaleza de las formas en que las nuevas relaciones de producción encontraron su reflejo en la conciencia humana" [14]. Del mismo modo se caracteriza el atomismo antiguo. No es valorado como una "ciencia", sino como el reflejo ideológico de la estructura de la sociedad en la que nació. De la filosofía de Parménides y de su doctrina sobre el ser puro exento de toda cualidad, el autor escribe que es el reflejo intelectual del "trabajo abstracto encerrado en las mercancías", y su razón pura, que niega toda cualidad, es una concepción fetichista que refleja la forma dinero del valor" [15].

El autor procura comprender desde las posiciones del materialismo histórico el desarrollo de la filosofía lo que ya por sí mismo es valioso; en su libro hay ideas interesantes sobre este particular. Sin embargo, la tentativa de ver en teorías filosóficas tales como la doctrina de Heráclito sobre las contradicciones del movimiento, el atomismo antiguo, etc., una simple proyección de la estructura económica de la sociedad, no es marxismo. Sin hablar ya de que el autor exagera excesivamente el papel de la producción mercantil en las ideas filosóficas de los pensadores antiguos, lo erróneo de su método consiste en que las ideas filosóficas no son analizadas como forma del conocimiento de la naturaleza, de las leyes objetivas de la realidad, como tendencia a conocer la verdad, tendencia determinada, naturalmente, por determinadas condiciones sociales [16].

---

(13) Ver "Voprosi filosofii", 1960, Nº 3.

(14) *Thomson,* "Investigaciones sobre historia de la sociedad griega antigua", t. II, "Los primeros filósofos", Ed. de Literatura Extranjera, 1959, p. 269.

(15) *Ibíd.,* p. 300.

(16) Recordemos que, según Engels, a los representantes de la "filosofía clásica" era propio (en mayor o menor grado, claro está. - *M. R.*) "un espíritu de investigación teórica que no se detenía ante nada" (C. Marx y F. Engels, "Obras", t. XXI, pp. 316-317).

Cuando Shuliátikov explica la teoría mecanicista de la materia de los materialistas franceses por el principio de las "relaciones autoritarias" y escribe que su generalización "el hombre es una máquina" derivaba de esas relaciones, de la "estructura interna" de las empresas manufactureras, Lenin observa: "*no* deriva de aquí", pues, en realidad, el mecanicismo de los materialistas franceses estaba condicionado por el nivel general de la ciencia de entonces. Sin duda, las condiciones económicas de aquel período y las particularidades de la producción ejercieron influencia sobre el modo de pensar y el enfoque de esos filósofos de tales o cuales fenómenos. Marx, por ejemplo, escribía de Descartes que con su definición de los animales como máquinas simples "ve las cosas con los ojos del período manufacturero" [17]. Pero al decir esto, Marx distaba, como el cielo de la tierra, de la idea de considerar la doctrina de Descartes sobre la naturaleza, y en este caso sobre los animales, como el "reflejo" de la "estructura interna de las empresas". Se trata sólo de que las condiciones de aquella época imprimían su sello a las ideas y modos de enfoque de los filósofos acerca del problema referente a qué es el animal. El marxismo, por ejemplo, se opone a que la doctrina de Platón sobre las ideas sea considerada como una proyección de las relaciones de producción de la sociedad esclavista, pues esta doctrina tiene sus propias raíces gnoseológicas, pero al mismo tiempo insiste en que las condiciones de esa sociedad, la tajante división de las clases de dicha sociedad en esclavos, a quienes tocaba el trabajo físico penoso, y esclavistas, que despreciaban ese trabajo, la separación entre el trabajo físico y el intelectual, facilitaban sin duda la aparición de tal género de doctrinas, eran su base nutricia. Pero esto no era óbice para que otros filósofos de aquella época, también vinculados a la clase de los esclavistas, lucharan contra Platón y sostuvieran ideas puramente materialistas.

A este respecto ofrece gran interés la siguiente observación de Lenin anotada en los márgenes del libro de Shuliátikov. Éste intentaba confirmar en Marx sus caracterizaciones vulgares y en una de sus notas se remite a que en el primer tomo de "El Capital" también se observa la dependencia "entre las concepciones religiosas abstractas y el desarrollo de la producción de mercancías". Lenin escribe a este propósito: "No en el mismo sentido que el tuyo" ("Obras", t. XXXVIII, p. 489). Dicho de otro modo, Lenin observa la inmensa diferencia existente entre el método auténticamente marxista de analizar los fenómenos ideológicos y la adulteración del método materialista. Además, en el caso dado no se trata de la filosofía, sino de la religión que en cierto sentido está más "próxima" de la base económica que la filosofía y en la que la estructura económica, y también de clase, de la sociedad encuentra con frecuencia su reflejo directo.

En "El Capital" Marx señalaba en efecto que el cristianismo es la forma de religión más adecuada para una sociedad de pro-

(17) *C. Marx y F. Engels,* "Obras", t. XXIII, p. 401.

ductores de mercancías. Pero, en primer lugar, en Marx, no hay el menor propósito de presentar la religión cristiana como un reflejo simple y automático de la estructura de la producción mercantil. En segundo término, se muestra que la religión cristiana, especialmente sus formas burguesas tales como el protestantismo y el deísmo, reflejan idealmente las condiciones sociales características de una sociedad de productores de mercancías, y en particular el hecho de que aquí las relaciones sociales, de producción, aparecen bajo la forma de relaciones materiales y en esta envoltura material su trabajo privado asume el carácter de trabajo humano abstracto. Las propias relaciones entre los hombres, como consecuencia de que ellas se manifiestan bajo la forma de relaciones entre cosas —las mercancías— adquieren una apariencia misteriosa, mística: parece que las mercancías, las cosas en sí mismas, por su propia naturaleza estuvieran dotadas de propiedades sociales especiales que determinan la vida del hombre. Marx señala que es posible encontrar una analogía con ello, sólo en el nebuloso dominio de la religión, donde los productos del cerebro humano son seres independientes.

Y lo más importante que señala Marx es que la religión cristiana con su culto del hombre abstracto es la que más conviene a una sociedad donde el mecanismo espontáneo del mercado iguala todas las especies particulares, concretas, del trabajo, convirtiéndolas en trabajo general, abstracto. La producción de mercancías existía ya en las sociedades asiáticas y antiguas, pero no era dominante y ocupaba una posición subordinada. En estos modos de producción el hombre no estaba aún separado de las relaciones tribales naturales, se encontraba aún en gran dependencia de la naturaleza y entre los hombres existían relaciones inmediatas, directas de subordinación y dominio. Al observar estas condiciones de las formaciones sociales antiguas, Marx muestra que ellas determinaban las limitadas relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, y por medio de éstas, también la conciencia específica. Por ello se explica también el peculiar reflejo religioso en la conciencia de los hombres de aquel tiempo, a saber, la divinización de la naturaleza. Como vemos, Marx dista de deducir directamente de las relaciones económicas como su reflejo simple y automático, el reflejo ideal, religioso en los sentimientos y la mente del hombre.

Del mismo modo aborda el problema referente a la relación entre la producción de mercancías y la religión cristiana. Esta religión, como es sabido, surgió en el período de la sociedad esclavista. Y aunque ya entonces existían relaciones mercantiles, no fueron las que desempeñaron el papel determinante en la génesis del cristianismo. La causa principal de la aparición de la religión cristiana en aquel entonces eran las condiciones generales de la vida de los esclavos y de todo el pueblo sencillo, incluso de las capas libres de la población, de su privación de derechos, de la insoportable opresión social por parte de los esclavistas y del es-

tado esclavista, etc. En el período del hundimiento del mundo antiguo, grecorromano, de los fracasos de las insurrecciones populares contra el Imperio Romano, la protesta de los hombres oprimidos podía encontrar y encontró su salida en la conciencia religiosa fantástica acerca de una vida nueva y feliz en el mundo del más allá "...El cristianismo —escribía Engels— surgió como un movimiento de los oprimidos: apareció primeramente como la religión de esclavos y libertos, de los pueblos pobres y sin derechos, subyugados o dispersados por Roma" [18].

La doctrina del cristianismo primitivo, de la religión del cristianismo primitivo acerca de la igualdad entre los hombres era una forma de protesta de los oprimidos contra la esclavitud y la explotación. Y cuando Marx establece una determinada relación entre la producción mercantil desarrollada, en particular la capitalista, con su transformación de las especies concretas del trabajo en trabajo "abstracto" igual, y la religión cristiana con su culto del hombre abstracto, no tenía ni la idea siquiera de deducir las formas burguesas de la religión directamente de la producción mercantil y del trabajo abstracto. Señala tan sólo que el cristianismo con su culto del hombre abstracto es la forma de religión "más adecuada" para la sociedad burguesa. La sociedad burguesa sólo adapta, modifica la religión cristiana a sus necesidades y fines. Esta relación de la religión y la producción burguesa de mercancías no es simple ni directa. Se refracta a través de todo el conjunto de la vida social de esta sociedad, a través de las relaciones políticas, jurídicas e ideológicas. Son relaciones de igualdad formal entre los hombres ("todos los hombres son hermanos"), de sus derechos formales, de democracia formal, de la posibilidad abstracta para cualquier persona de "llegar a ser alguien", etc. Es también el culto social del hombre abstracto que encuentra su apoyo en el culto religioso, cristiano, del hombre abstracto, igual. La producción de mercancías, donde los trabajos particulares se relacionan entre sí "como trabajo humano igual", actúa sobre la conciencia religiosa de los hombres por medio de innumerables eslabones políticos, jurídicos y psicológicos, y esta conciencia religiosa no aparece como el reflejo directo de la estructura económica de la producción mercantil.

Por lo tanto, existe efectivamente una dependencia entre ellos, pero Lenin observa con razón que en Marx esa dependencia dista de tener "el mismo sentido" que en los vulgarizadores.

Cuando trataban con unos u otros filósofos, Marx, Engels y Lenin efectuaban siempre una rigurosa caracterización de clase de sus concepciones, del papel de sus ideas en la lucha de clases de una determinada época histórica. En cambio ¡qué abismo separa el enfoque, el método del análisis clasista en ellos y en los cuasimarxistas! Es interesante, por ejemplo, ver cómo tratan a Kant.

---

(18) *C. Marx y F. Engels*, "Obras", t. XXII, p. 467.

Shuliátikov califica a Kant de ideólogo de la manufactura nueva y más compleja. Con esta absurda terminología quiere expresar la idea de que Kant era un ideólogo de la burguesía.

Marx y Engels también consideraban que Kant era el "abogado" de los burgueses alemanes. Las caracterizaciones sociales coinciden aparentemente. Veamos, sin embargo, qué diferencia existe entre ellas.

Al abordar la filosofía de Kant, Shuliátikov se sentía en su propio terreno. Su contento no tiene límites. ¡Pues es tan parecida esta filosofía al esquema de la sociedad autoritaria!

Es sabido que para Kant la razón es la fuerza que ordena, sistematiza el caos de la naturaleza. Es claro que Shuliátikov no puede dejar de utilizar una ocasión tan conveniente. Y se apresura a intentar demostrar que las categorías apriorísticas de Kant no son más que símbolos del "organizador", y el caos de la naturaleza, el signo del proletariado "ejecutor": "...Toda la «Crítica de la razón pura» —dice, transportado de entusiasmo, Shuliátikov— no es más que la doctrina de que mediante tan diversas instancias organizadoras, dispuestas en un orden sucesivo, jerárquico, el sujeto transforma el caos del mundo exterior en algo íntegro y armónico. El cuadro de la compleja organización de los talleres manufactureros se reproduce en los detalles" (19).

Así pretende demostrar Shuliátikov el "equivalente social" de la filosofía de Kant. Pero es evidente que, en el fondo, aquí no hay ninguna demostración. En el "planteamiento" que hace Shuliátikov: bajo las categorías kantianas de tiempo y espacio son "colocados" los organizadores de filas; bajo la categoría de entendimiento, los organizadores medios y bajo la idea de la razón pura, los organizadores de la cúspide, no sólo no hay un ápice de ciencia, sino que ni siquiera de sentido común. Semejante planteamiento puede hacerse no sólo con respecto a la manufactura, sino también a la familia patriarcal de la Edad Media y a la comunidad tribal de la época de Ulises. En este último caso el tiempo y el espacio serán símbolos de Eumeo, el fiel servidor de Ulises, la categoría del entendimiento será representada por su hijo Telémaco, y la razón pura se expresará en el propio "astuto Ulises". A la "materia" en esta comunidad la representarán, naturalmente, los numerosos esclavos de Ulises.

Como resultado, las características de clase que se dan en este espíritu cuelgan en el aire, y nada es más fácil que refutar semejantes conclusiones "de clase". Como observa Lenin, en Shuliátikov está ausente por completo el análisis de los períodos históricos, formaciones e ideologías.

Marx y Engels abordan de otro modo la definición de la significación de la filosofía de Kant. Ante todo partían de las relaciones de la filosofía de Kant con la situación de Alemania a fines

(19) *V. Shuliátikov*, "La justificación del capitalismo en la filosofía de Europa Occidental", pp. 75-76.

del siglo XVIII, con los principales problemas sociales planteados ante la Alemania de esa época, con las clases fundamentales de aquel tiempo. Examinan la situación de la burguesía alemana, analizan el atraso económico del país, su fragmentación política, muestran la impotencia y debilidad políticas de la burguesía alemana con respecto a la francesa. Mientras que la burguesía francesa se pronunciaba resueltamente contra el feudalismo, la alemana suspiraba tan sólo en torno a las reformas, estaba pertrechada únicamente con la "buena voluntad" de luchar, pero era incapaz de luchar efectivamente.

Analizando después la filosofía de Kant, su carácter, espíritu y orientación general, Marx y Engels mostraban que esta filosofía expresa de un modo que no puede ser más fiel, la situación de Alemania en el siglo XVIII. Una prueba particularmente evidente de lo anterior la constituye la crítica de la razón práctica de Kant, es decir, su doctrina sobre la ética, sobre el deber, la moral, etc. Kant traslada la realización de las necesidades prácticas reales del hombre al dominio de la idea pura, inaccesible, al mundo del más allá, proponiendo al hombre contentarse con la pura idea de la "buena voluntad". "Esta buena voluntad de Kant —escribían Marx y Engels— corresponde por entero a la impotencia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, nacionales, de una clase, razón por la cual se han visto constantemente explotados por los burgueses de todas las demás naciones" (20).

Y además: "Y, como las relaciones económicas no habían alcanzado aún en Alemania, ni con mucho, la fase de desarrollo correspondiente a estas formas políticas, los burgueses aceptaron estas formas políticas solamente como ideas abstractas..." (21). Marx y Engels definían la filosofía de Kant (y de Hegel) como "la teoría alemana de la Revolución Francesa".

Como vemos, se trata de un enfoque diametralmente opuesto al de los vulgarizadores. Marx y Engels ponen de manifiesto la relación de la filosofía de Kant con la realidad, la profundidad del reflejo de los grandes problemas sociales que se alzaban entonces. Esto les permite hacer una acertada valoración de clase de Kant: en la solución de estos problemas su filosofía en conjunto no supera el nivel del burgués alemán, expresa y representa ese nivel.

No obstante, Marx y Engels no disminuían en absoluto el papel de Kant en el desarrollo de la ciencia filosófica, de los elementos de verdad objetiva contenidos en sus concepciones y del planteamiento de nuevos problemas que habían impulsado el desarrollo ulterior de la filosofía. Abordaban sus concepciones

(20) *C. Marx y F. Engels*, "Obras", t. III, p. 182 (Ver "La ideología alemana", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, p. 212).

(21) *Ibíd.*, p. 185 (Ver ed. cit., p. 215).

como reflejo del mundo objetivo, como afán del pensador de encontrar, de descubrir los principios verdaderos del mundo y del conocimiento.

La caracterización de la doctrina filosófica de Kant como "la teoría alemana de la Revolución Francesa" capta con precisión y profundidad los lados fuertes y débiles del pensador, las tendencias contradictorias de sus concepciones. Aquí tenemos un ejemplo de fusión orgánica entre el análisis de clase y el filosófico en el que la exacta determinación del origen de clase de una teoría ayuda a comprender con acierto su lugar en el desarrollo espiritual, e inversamente, el análisis de esta doctrina conduce a una exacta determinación de su lugar y su papel en la lucha de clases de la época histórica correspondiente.

Lamentablemente, hace algún tiempo, bajo la influencia de Stalin, esta valoración de la teoría de Kant y de Hegel, particularmente del último, era puesta en tela de juicio. La doctrina filosófica de Hegel se empezó a definir como "reacción aristocrática a la Revolución Francesa y al materialismo" lo que conducía a una actitud nihilista hacia la herencia de este gran pensador. Otros filósofos llegaron a afirmar incluso que los materialistas antiguos eran más dialécticos que Hegel porque éste era idealista. Este enfoque de Hegel y de su papel en el desarrollo filosófico era una recidiva de la shuliatikoviada, tan duramente criticada por Lenin. Se hallaba en profunda contradicción con el enfoque leninista de la valoración de Hegel. A este respecto no es algo casual que se empezara a modificar la actitud hacia los "Cuadernos filosóficos" de Lenin, en los que se hace un análisis notablemente profundo de la dialéctica y de otros aspectos de la teoría filosófica del pensador alemán, se hallan planteados y elaborados una multitud de problemas referentes al desarrollo ulterior de la teoría dialéctica del conocimiento y de la lógica, de la historia de la filosofía, etc. Este trabajo fue calificado de "doméstico".

Sin embargo, el enfoque leninista de Hegel puede ser presentado como un modelo de investigación científica de la compleja dialéctica del desarrollo filosófico.

Un rasgo característico del enfoque leninista (así como del de Marx y Engels) de Hegel lo constituye la comprensión e indagación profundas del carácter contradictorio de su filosofía en conjunto y, en particular, de su dialéctica, de su lógica. Como con un bisturí, Lenin separa en ella los elementos "patógenos" de los sanos, mostrando el carácter reaccionario de los primeros y el progresivo de los segundos, exigiendo utilizar hasta el fin todo lo valioso, todo lo que impulsa adelante el pensamiento humano. Lenin enjuicia a Hegel, como a cualquier otro filósofo, ante todo a la luz de aquella ley general del desarrollo filosófico que con tanto brillo defendió y fundamentó en "Materialismo y empiriocriticismo". Esta ley es la oposición entre el materialismo y el idealismo, entre la línea de Demócrito y la de Platón, como decía,

y la lucha entre ellas. El desarrollo filosófico, como cualquier otro desarrollo se compone de contradicciones. La lucha entre concepciones contrarias —materialistas e idealistas— se presenta aquí como fuente y fuerza motriz. Lenin tenía una actitud intransigente hacia el idealismo de Hegel, fustigaba con furia su adulteración idealista de una serie de pensadores de la Grecia antigua, no escatimaba palabras duras para caracterizar la esencia de la filosofía idealista. En una serie de casos sus epítetos son duros y "groseros" para el delicado oído de los idealistas contemporáneos que ven en ellos una violación de la "etiqueta filosófica". Pero la "severidad" de Lenin no es algo superficial o artificioso. No tolera el idealismo, que tergiversa la esencia de la naturaleza, del hombre y del conocimiento humano. En la filosofía del idealismo ve los frenos, las trabas que impiden al hombre comprender acertadamente el mundo y transformarlo. También en la filosofía, en la lógica, en este, al parecer, helado reino de las abstracciones, es un revolucionario. Por eso, con espíritu de partido y pasión revolucionarios, observa escrupulosamente cada matiz idealista, lo separa de todo lo viable que encuentra en Hegel.

Por ejemplo, copia el siguiente pensamiento de la "Ciencia de la lógica": "La lógica es la ciencia pura, es decir, el conocimiento puro en la *totalidad* de su *desarrollo*...", y lo comenta con estas palabras: "La 1ª línea es una tontería. La 2ª es genial" ("Obras", t. XXXVIII, p. 91). Muestra cómo el idealismo limita, paraliza la teoría dialéctica, introduce en ella fuertes elementos de la metafísica y ofrece un ejemplo de reelaboración materialista de las tesis más abstractas en las que, aunque sea bajo una envoltura idealista, late el pulso de la vida misma. Por eso, su conclusión general sobre la lógica de Hegel tiene un sentido completamente definido: "La lógica de Hegel no se puede *aplicar* en la forma dada; no se puede *tomar* como dada. *Es necesario escoger* de ella los matices lógicos (gnoseológicos) depurándola de la *Ideenmystik* (mística de las ideas. - *M. R.*); ésa es todavía una gran labor" ("Obras", t. XXXVIII, p. 262).

Y, al mismo tiempo, el idealismo de Hegel no es obstáculo para que Lenin vea el contenido genial y objetivo de su dialéctica y de su lógica. Naturalmente, la dialéctica puede ser verdaderamente científica sólo si se vuelve materialista. Pero de aquí no sigue en absoluto que quienes más que nadie desarrollaron la dialéctica anterior a Marx hayan sido los materialistas y que en ellos hay que buscar y encontrar las raíces de la dialéctica marxista [22]. Abordar así la historia de la filosofía significa no ver su propia dialéctica, plena de contradicciones. En los materialistas antiguos, premarxistas, había sin duda elementos, enfoques de la dialéctica, de la teoría del desarrollo, pero en conjunto sus

(22) Una idea semejante formulaba, por ejemplo, O. Gropp, en un artículo publicado en la revista "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1956, Nº 5/6.

concepciones no superaron y no podían superar, en virtud de las condiciones objetivas, los marcos de la concepción metafísica del mundo. La primera brecha importante en esta concepción del mundo fue abierta por los idealistas —Kant, Fichte, Hegel. Esto se explica por muchas circunstancias objetivas, que no corresponde desarrollar aquí, en particular por el nivel más elevado del desarrollo social y del estado de la ciencia en el período en que aparecieron esos filósofos alemanes. El carácter contradictorio del desarrollo filosófico residía en que, aunque exageraban y absolutizaban la conciencia, el pensamiento, las ideas, oponiéndolas a la naturaleza, pero comprendiendo el papel activo del pensamiento en el proceso del conocimiento a diferencia del carácter contemplativo del materialismo metafísico, Kant y Hegel concentraron su atención en la investigación del pensamiento, de su movimiento, en el desarrollo del conocimiento. Esto les ayudó, sobre todo claro está a Hegel, a reflejar en ese movimiento, en ese desarrollo algunos rasgos del mundo objetivo mismo.

Es característico el enfoque leninista, su visión de este hecho. Desecha por absurdo el intento de Shuliátikov de deducir la doctrina hegeliana del desarrollo partiendo de la organización económica de la "manufactura, que se había vuelto más compleja". "El ideólogo de los manufactureros" (es decir, Hegel) consideraba el proceso de fragmentación de los grupos organizadores y ejecutores y de sus funciones en la manufactura y lo representó en su filosofía como proceso de "desarrollo interno". "¡Qué tontería!"— observa Lenin a este propósito en los márgenes del libro de Shuliátikov.

Lenin aborda también la filosofía hegeliana —expresión más consecuente y extrema del idealismo filosófico— como un reflejo, aunque encarnado en una forma mística, del mundo real objetivo "Hegel *adivinó* de modo genial —escribe— la dialéctica de las cosas (de los fenómenos, del mundo, de la *naturaleza*) en la dialéctica de los conceptos". Y además: "...En el cambio, en la dependencia recíproca de *todos* los conceptos, en la identidad de sus contrarios, en los tránsitos de un concepto a otro, en la sucesión eterna, en el eterno movimiento de los conceptos, Hegel *adivinó* genialmente *precisamente esa relación de las cosas, de la naturaleza*". A lo que agrega "...precisamente *adivinó*, no más" ("Obras", t. XXXVIII, p. 188). Y esto es natural, porque la filosofía idealista impide percibir y reproducir conscientemente la naturaleza en el pensamiento en una forma no "invertida".

Pero el idealismo de Hegel tenía también determinadas raíces de clase muy bien expresadas en aquellas mismas palabras de Marx y Engels acerca de la "teoría alemana de la Revolución Francesa". Indudablemente, Hegel comprendía la necesidad histórica del desarrollo del feudalismo al capitalismo en Alemania y era partidario de este desarrollo. Pero en sus concepciones reflejaba la indefinición, la cobardía de la burguesía alemana de aquella

época, su temor a emprender la audaz ruptura revolucionaria de las relaciones sociales caducas, su tendencia a desarrollarse por medio de compromisos con la clase feudal. De aquí proviene sin duda el sello del compromiso característico de las concepciones filosóficas de Hegel.

"¡Hegel —escribe Marx— quiere el sistema corporativo medieval, pero en el sentido actual del poder legislativo, y quiere el poder legislativo actual incluido, sin embargo, en el sistema corporativo medieval! Es éste un sincretismo de la peor especie" (23).

Al analizar las contradicciones del desarrollo del pensamiento filosófico es preciso tomar en cuenta la esencia de clase de las ideas de Hegel, la cual tiene gran importancia para comprender por qué, según la expresión de Lenin, fue capaz sólo de "adivinar" en la dialéctica de los conceptos la dialéctica del desarrollo del mundo objetivo mismo. Para comprender esto no basta sólo la "lógica pura" del movimiento del pensamiento.

Sin embargo, al plantear —aunque sea sobre una falsa base idealista— como nadie antes que él, el problema de la dialéctica, del desarrollo dialéctico, Hegel dio un poderoso impulso al ulterior movimiento del pensamiento filosófico.

Tal es la contradicción dialéctica del desarrollo filosófico que explica por qué, en este problema, el idealismo dialéctico se elevó por encima del materialismo filosófico, por qué el movimiento del pensamiento humano hacia la verdad objetiva ha sido tan "zigzagueante" y caprichoso: del materialismo metafísico al idealismo dialéctico y de éste al materialismo dialéctico. Precisamente este inevitable carácter contradictorio del desarrollo filosófico lo expresaba Lenin en palabras que desde las posiciones de la "shuliatikoviada" pueden parecer paradójicas.

Lenin escribía: "El idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente (es decir, dialéctico. - *M. R.*), que el materialismo estúpido.

Idealismo dialéctico en lugar de inteligente; metafísico, no desarrollado, muerto, tosco, inmóvil, en lugar de estúpido" ("Obras", t. XXXVIII, p. 271).

Naturalmente estas palabras están escritas en un determinado contexto, en una comparación de la dialéctica con la metafísica y no deben tomarse como una caracterización del viejo materialismo en su conjunto. Como es sabido, Lenin tenía en muy alto aprecio el papel filosófico y social, por ejemplo de los materialistas franceses del siglo XVIII, y como *materialistas* y *ateos* los situaba por encima de *cualquier* idealismo. Y, sin embargo, las citadas palabras de Lenin son absolutamente exactas: el idealismo hegeliano era a la vez un paso *atrás* y un paso *adelante* respecto del materialismo francés; en *este* sentido está más cerca

(23) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. I, p. 330.

del materialismo dialéctico. La fertilización del materialismo por la dialéctica permitió superar tanto el materialismo metafísico como el idealismo dialéctico y marchar adelante, hacia la forma superior y consecuentemente científica del materialismo; el materialismo dialéctico e histórico.

Tales son, en nuestra opinión, algunas conclusiones que se derivan de la crítica que Lenin realizara a la vulgarización del complejo proceso del desarrollo histórico de la filosofía. Sólo desde estas posiciones marxistas, leninistas, es posible comprender el desarrollo filosófico de la humanidad, investigar el problema de por qué camino extraordinariamente contradictorio, sobre la base de la lucha de las concepciones materialistas e idealistas, metafísicas y dialécticas, la verdad objetiva se abre paso adelante y en las verdades relativas parciales va cristalizando y desarrollándose, infinitamente, la verdad total, "absoluta".

Pero la cuestión no estriba únicamente en la significación de la crítica leninista de la "shuliatikoviada" para el acertado enfoque del complejo desarrollo dialéctico de la filosofía y, en general, del pensamiento humano en el pasado. Esta crítica tiene extraordinaria vigencia también en nuestro tiempo. Tampoco en la actualidad, el desarrollo de la ciencia, por ejemplo, de las ciencias naturales, sigue una línea recta, un camino llano, sino contradictorio, sobre todo en los países capitalistas donde las posiciones dominantes son ocupadas por las doctrinas filosóficas idealistas, donde la conciencia de muchos hombres de ciencia, incluso eminentes, de una u otra forma está contagiada por ellas. Por eso tiene tanta importancia el ser capaz de valorar, desde las posiciones auténticamente marxistas, leninistas, las nuevas teorías y descubrimientos científicos, el saber separar su contenido científico sano de los elementos filosóficos superficiales, no desechar junto con ellos las importantes conquistas de la ciencia, dicho de otro modo, no caer en la "shuliatikoviada".

Es demostrativa a este respecto la valoración que Lenin hiciera de la teoría de la relatividad de Einstein. Lenin, naturalmente, conocía algunas formulaciones filosóficas erróneas del sabio. Pero esto no fue óbice para que en el artículo "La significación del materialismo militante", valorara de inmediato y categóricamente su papel en la ciencia como el de un gran transformador de las ciencias naturales. Lamentablemente, este juicio fue olvidado luego por ciertos filósofos marxistas cuando los errores filosóficos del sabio eran hipertrofiados hasta tal punto que se ponía en tela de juicio la propia teoría de la relatividad y por poco no se la rechazaba. Tal enfoque constituía, sin lugar a dudas, una manifestación de la "shuliatikoviada", y, lamentablemente, no eran pocas. Como en el caso de Hegel, la valoración vulgar, seudo-materialista de numerosos fenómenos de las ciencias naturales fue en gran medida una expresión de los métodos erróneos que eran característicos en el período del culto a la personalidad. Cuan-

do, por ejemplo, en un artículo filosófico de 1953 leemos líneas tales como: las concepciones filosóficas de Einstein, Bohr, Heisenberg, Dirac y otros "satisfacen la exigencia de la burguesía imperialista de que la intelectualidad de los países capitalistas rechacen el materialismo en general y el materialismo dialéctico en particular", descubrimos fácilmente en ellas el espíritu de la "shuliatikoviada" más genuina, el mismo espíritu de vulgarización del marxismo ante el cual Lenin era tan intransigente. Desde luego, las "formulaciones" de este tipo eran una excepción y ya entonces se las criticaba, pero no se trata de esto, sino del peligro y la vitalidad de la "shuliatikoviada" a la que Lenin sometiera a una crítica dura e implacable. Pues la "shuliatikoviada" no es simplemente ridícula e inofensiva, sino que encierra el peligro de una actitud retrógrada hacia los progresos de la ciencia que hacen avanzar el conocimiento humano y la sociedad en su conjunto. En esto consiste, a nuestro parecer, la más importante lección —que tampoco hoy ha perdido su vigencia—, ofrecida por Lenin al demostrar en su crítica de Shuliátikov el abismo que separa el método marxista auténtico de todo género de vulgarizaciones del marxismo.

Universidad de Oviedo
Seminario de Filosofía

CAPITULO VIII

LA TEORIA DEL DESARROLLO Y EL COMUNISMO

1. El método de la previsión científica

La dialéctica como teoría del desarrollo era para Lenin la fuente filosófica de una fe inconmovible en el futuro comunista de la humanidad. Usamos la palabra "fe" en un sentido muy convencional, como sinónimo de la firme convicción de que el desarrollo de la sociedad va, y no puede dejar de hacerlo en virtud de leyes objetivas, hacia una determinada condición, a saber: la comunista. Es importante subrayar esto, porque en la filosofía burguesa actual se ha vuelto un rasgo de buen tono el caracterizar la teoría marxista-leninista como una especie de "fe religiosa". Naturalmente, dicha teoría no tiene nada de común con la "fe" en este sentido de la palabra.

Recordemos cómo planteaba Lenin en su libro "El estado y la revolución" el problema referente a la transformación del capitalismo en socialismo y del socialismo en comunismo: "Toda la teoría de Marx —escribía— es la aplicación de la teoría del desarrollo —en su forma más consecuente, más completa, más meditada y más rica de contenido— al capitalismo moderno. Era natural que a Marx se le planteara tanto el problema de aplicar esta teoría a la *inminente* bancarrota del capitalismo como al desarrollo *futuro*.

Pero ¿sobre la base de qué *datos* se puede plantear el problema del desarrollo futuro del comunismo futuro?

Sobre la base de que el comunismo *procede* del capitalismo, se desarrolla históricamente del capitalismo, es el resultado de la acción de una fuerza social *engendrada* por el capitalismo. En Marx no encontramos el menor intento de fabricar utopías, de hacer vanas conjeturas respecto a lo que no es posible conocer. Marx plantea la cuestión del comunismo como el naturalista plantearía, por ejemplo, la del desarrollo de una nueva variedad biológica, sabiendo que ha surgido de un modo tal y se modifica en tal dirección determinada" ("Obras", t. XXV, p. 430).

La última frase en esta hermosa caracterización del enfoque dialéctico del marxismo-leninismo del problema relativo a la hu-

manidad futura es particularmente interesante. Cada fenómeno surge a partir de determinadas premisas y si somos capaces de comprenderlas exactamente, tenemos la plena posibilidad, viendo la dirección objetiva del desarrollo, de prever el futuro desde posiciones rigurosamente científicas. En este sentido, por grande que sea la diferencia entre la naturaleza y la sociedad, la sociología, la sociología científica claro está, se encuentra en la misma situación que la ciencia del desarrollo de las variedades biológicas ¡¿No es este rigor y precisión científicos de la teoría marxista lo que explica el hecho indiscutible de que sus previsiones del desarrollo se cumplen con sorprendente exactitud?!

El problema de la futura sociedad humana irrumpe con extraordinaria fuerza en la vida actual. En rigor, en gran medida ya ha dejado de ser un "problema", porque el futuro se convierte en presente ante nuestros ojos. Ya más de la tercera parte de la humanidad ha salido de su pasado capitalista y se ha elevado a la etapa del desarrollo socialista. En la URSS, guiándose por el programa de la construcción del comunismo elaborado por el Partido, la sociedad soviética realiza en la *práctica* pasos en dirección al comunismo. Piensen lo que piensen y digan lo que digan de este programa los ideólogos burgueses, no pueden ocultar la impresión suscitada por él en las mentes y sentimientos de los hombres. Todo esto *obliga* a la filosofía burguesa a plantear el problema del futuro de la humanidad y a hacer tentativas de contraponer algo a la clara e irrefutable lógica del desarrollo objetivo que conduce al comunismo.

Pero, ¿qué pueden proponer los ideólogos de un régimen condenado? ¿Con qué ideas del futuro pueden inspirar a los hombres? No cabe sorprenderse de que el enfoque, típico de la actual concepción burguesa del mundo, de este problema, lo constituya en esencia el rechazo por principio de que sea posible prever las vías del desarrollo de la sociedad humana. A este respecto es significativa una corriente como la del *existencialismo*. La cuestión no reside sólo en que haya adquirido una difusión más o menos amplia. También ofrece interés porque, quizás más que ninguna otra dirección de la filosofía idealista actual, procura resolver el problema del desarrollo social, de su pasado, presente y futuro, pone en el centro de sus concepciones al hombre, el problema de los motivos que impulsan sus actos, etc. Y al mismo tiempo, acaso con la máxima fuerza y claridad, se manifiesta en el existencialismo el desconcierto que se ha apoderado de la concepción burguesa del mundo ante los grandiosos cambios que se realizan en la vida de la sociedad, en relación con el hecho de que ante la humanidad se ha planteado actualmente, con más agudeza que nunca, el problema de cuál es el camino a seguir.

El método del conocimiento idealista subjetivo y metafísico en grado sumo, que caracteriza al existencialismo, conduce de modo natural a una increíble tergiversación del cuadro real de la

vida humana. El mundo objetivo del hombre, las condiciones sociales en que vive, la lucha real de los hombres; todo esto es declarado no una existencia real, sino que se contrapone a un hipertrofiado "yo interior" del hombre, elevado a la jerarquía de única existencia verdadera. Artificialmente arrancado de su relación natural con las condiciones materiales y sociales de su vida, "abandonado" y "desamparado", desesperado ante un mundo que le es ajeno, se halla en la filosofía del existencialismo el hombre solitario, y de los escondrijos de su propio "yo" debe extraer la verdadera existencia, es decir, crear su propia vida.

Naturalmente, semejante método de conocimiento excluye toda posibilidad no sólo de conocer el futuro de la humanidad, sino de admitir siquiera el planteamiento mismo del problema sobre el conocimiento de ese futuro. Toda una serie de consecuencias inevitables respecto al proceso histórico deriva de estas premisas filosóficas. Ante todo, significa la negación categórica y total del carácter determinado del proceso social, histórico, de las leyes de desarrollo de la humanidad. ¿Qué leyes objetivas puede haber aquí si todo depende del "yo interior" del sujeto, si la historia se desenvuelve sólo conforme a lo que quiere y desea un hombre que no toma en consideración las condiciones reales de su vida, sino el misterioso llamado de una "trascendencia" supranatural (como por ejemplo, en Jaspers). En el existencialismo se manifiesta la misma concepción de la historia que caracteriza a casi toda la sociología burguesa y se expresa con particular claridad en Rickert y Windelband, a saber, la concepción de la historia como suma de acontecimientos y procesos absolutamente individualizados en los que está ausente todo momento de lo general, la negación de cualquier, sea cual fuere, repetición, conformidad a leyes, etc. Lo que se repite, escribe Jaspers en su libro "El origen y los fines de la historia", lo que como individual e irrepetible puede ser sustituido por algo otro, semejante, no es historia. Para ser historia todo debe ser único, insustituible, no subordinado a lo general, a la ley [1].

Como a otros filósofos burgueses, a Jaspers no le inmuta el hecho de que la etapa actual en el desarrollo histórico de la humanidad (así como, claro está, toda la historia precedente) se encuentra en flagrante discordancia con esta concepción idealista. La supresión del régimen capitalista, por ejemplo, y el tránsito a formas de vida nuevas, socialistas, es un proceso que dista de ser "único" e "individual", es decir, un proceso que ha ocurrido una vez en alguna parte y no se repite ya en ningún otro lado. Es un proceso histórico general, un proceso ya cumplido en una serie de países, un proceso que se repite, pero que se repite, desde luego, de modo peculiar en un período distinto y en diferentes lugares, en formas particulares, concretas, lo que no sólo

(1) *K. Jaspers*, "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte", München, 1950, S. 299.

no es rechazado, sino subrayado de todas las maneras por la dialéctica marxista-leninista. Igualmente, tampoco tiene un carácter individual, sino general y conforme a leyes el proceso, por ejemplo, de la liquidación del yugo colonial que hoy se lleva a cabo en numerosos países. En cada caso lo singular es una manifestación de lo general, de un proceso conforme a leyes. Pero para comprender esto hay que renunciar a la concepción idealista de la historia y de la vida humana. Pero de ello no es capaz la mayoría de los filósofos burgueses.

El negar al conocimiento humano la capacidad de prever las vías de futuro no eleva, sino rebaja al hombre, lo hace un juguete de fuerzas ciegas y espontáneas. En rigor, esta idea es una traducción al lenguaje de la teoría filosófica del orden de la sociedad capitalista en la que la anarquía y la ausencia de planes hacen verdaderamente difícil prever qué ocurrirá mañana, y suscita en el individuo atomizado el temor ante la suerte desconocida. Por ello, la descripción del hombre como una isla solitaria, perdida en el océano mundial cuyas olas le amenazan con toda clase de males y le provocan angustia ante un mundo para él ajeno, es también un reflejo de la esencia de la sociedad burguesa. Todas las categorías del existencialismo, el "desconcierto", el "desamparo", el "miedo", la "angustia", la "desesperación", etc., se traducen fácilmente, pese a su abstracto carácter filosófico, al lenguaje de la vida cotidiana de la sociedad capitalista. Los existencialistas, así como los representantes de otras corrientes de la filosofía burguesa, al reflejar algunos rasgos de esta sociedad los elevan a la categoría de esencia eterna e inmutable del hombre y de la vida humana.

La concepción marxista-leninista del mundo representa también a este respecto el total antípoda de las teorías que pervierten y extravían la razón humana. Cuando Lenin afirma que toda la doctrina de Marx es la *aplicación de la teoría del desarrollo* a la sociedad y que ella permite, sin el menor intento de fabricar utopías, prever el desarrollo real de la humanidad, revela otro de los aspectos más importantes de la dialéctica materialista, de su potencia cognoscitiva. ¿A qué se refiere concretamente Lenin cuando hace esta afirmación? Indicaremos aunque sólo sea algunos momentos de este gran problema.

1. La dialéctica como doctrina del desarrollo permite comprender el movimiento de la sociedad y los cambios que ha experimentado como un proceso histórico-natural, es decir, como un proceso que, en sus rasgos fundamentales y esenciales, es determinado por las condiciones objetivas, sobre todo materiales, de la vida de los hombres, por el nivel de las fuerzas productivas, por las exigencias históricas ya maduras de la sociedad. La vida social es determinada por condiciones determinadas como lo es el desarrollo de la naturaleza, aunque en la sociedad esta determinación se manifiesta en formas incomparablemente más comple-

jas. El origen y las bases del desarrollo futuro están contenidos en el presente; el origen de lo nuevo, en lo viejo, y sólo la investigación del *desarrollo* de lo existente, de sus tendencias reales, permite comprender hacia dónde se mueve la sociedad, qué es lo que nace en las entrañas de *lo existente,* etc. Aquí se manifiesta con inmensa fuerza la exigencia de la dialéctica formulada por Lenin como la "objetividad del examen", la "cosa en sí", "su propio movimiento".

Esto es lo que tiene presente Lenin cuando afirma: "En Marx no hay ni trazas de utopismo en el sentido de que haya inventado, sacado de la fantasía una «nueva» sociedad. No, Marx estudia, como un proceso histórico-natural, cómo *nace* la nueva sociedad *de* la vieja, estudia las formas de transición de la segunda a la primera" ("Obras", t. XXV, p. 396).

2. Si el desarrollo de la sociedad es considerado por el marxismo como un proceso histórico-natural, lo que permite a la razón humana estudiar e investigar sus tendencias propias, objetivas, sin introducir en ellas elementos de utopía, la fuerza motriz de este proceso la constituyen las correspondientes contradicciones de la vida social, las contradicciones concretas de cada época y período histórico del desarrollo. El análisis de las contradicciones, la investigación de las relaciones recíprocas y de la lucha de los contrarios, de cómo y en qué se resuelven como resultado de esta lucha, proporciona el hilo más seguro para prever el desarrollo futuro, las etapas, las fases, las transiciones de lo viejo a lo nuevo.

3. Con ello está vinculado el *realismo,* ilimitado y sensato, en el mejor y más profundo sentido de la palabra, de la teoría del desarrollo, no un realismo "reptante", "rastrero", sino un realismo auténticamente científico y una sensatez científica. Son un realismo y una sensatez que derivan del *análisis del desarrollo objetivo* y que exigen tomar en consideración los hechos y procesos *reales,* o, como decía Lenin, la "lógica de hierro" de los hechos, no hacer pasar lo debido por existente, tener en cuenta las etapas y formas necesarias del desarrollo, no saltarlas hasta tanto no se hayan agotado, no ignorar ni un sólo eslabón natural en la cadena del desarrollo histórico, en caso contrario el realismo cede el puesto a un "romanticismo" de mal sentido. Al hablar de la ausencia de utopismo en el marxismo, Lenin tenía en cuenta precisamente al "romanticismo" de este género.

4. Al considerar el desarrollo de la sociedad como un proceso histórico-natural condicionado por causas objetivas, por el eslabonamiento objetivo de causas y efectos, el marxismo parte al mismo tiempo del inmenso papel de la actividad consciente de los hombres, de las masas populares, de las clases y partidos, de su energía y decisión revolucionarias para resolver las tareas ya maduras y realizar los más abruptos virajes históricos. La energía y decisión de las masas populares, de las clases revolucionarias constituye uno de los componentes más importantes que el marxismo considera en el estudio de la dialéctica del desarrollo

de la sociedad. El afán de los idealistas por atribuir al marxismo la idea de que es secundario el papel de la actividad consciente y activa de los hombres en la creación histórica no tiene, por supuesto, ningún fundamento. No es posible expresar mejor la verdadera concepción marxista de este aspecto de la dialéctica del desarrollo social que en las siguientes palabras de Lenin: "El marxismo se distingue de todas las demás teorías socialistas por la notable conjugación de una completa sensatez científica en el análisis de la situación objetiva de las cosas y del curso objetivo de la evolución, con el reconocimiento más decidido de la importancia de la energía revolucionaria, de la creación revolucionaria y de la iniciativa revolucionaria de las masas, así como, desde luego, de los individuos, de los grupos, organizaciones y partidos que son capaces de hallar y establecer vínculos con tales o cuales clases" ("Obras", t. XIII, pp. 21-22).

Nos limitaremos a los mencionados momentos que explican en parte la idea de Lenin acerca de por qué la aplicación de la teoría dialéctica del desarrollo "a la inminente bancarrota del capitalismo y al desarrollo *futuro* del comunismo futuro" ha permitido al marxismo prever científicamente un futuro de la humanidad que ya deja de ser futuro y se convierte en presente. En su obra "El estado y la revolución", Lenin muestra "visiblemente" cómo, apoyándose en la teoría del desarrollo, Marx traza los contornos fundamentales de la sociedad futura, las etapas del movimiento del capitalismo al comunismo, del desarrollo del propio régimen comunista. Pero Lenin no se detiene en esto. Escribió su libro dos meses antes de la Revolución de Octubre, cuando el problema de la revolución socialista se había convertido ya en una tarea práctica inmediata. Naturalmente, Lenin no explica y defiende simplemente la concepción marxista de estos problemas. En las nuevas condiciones históricas que se acercaban al futuro, Lenin va más adelante, realiza un análisis más *concreto* del futuro desarrollo de la sociedad que se ha liberado del capitalismo. Y el propio Lenin se apoya en cada paso de su análisis en la teoría del desarrollo, dando un modelo notable de aplicación de esta teoría a la formación y movimiento de la sociedad futura. Este análisis adquiere hoy una significación particularmente actual en relación con el problema de la transformación gradual en la URSS de la sociedad socialista en comunista y con el nuevo Programa del PCUS que traza el plan práctico de esa transformación.

2. La aplicación por Lenin de la teoría del desarrollo al comunismo

La célebre tesis de Marx, formulada en la "Crítica del programa de Gotha", de que entre el capitalismo y el socialismo debe existir un especial período de transición, un estado que será la dictadura revolucionaria del proletariado, Lenin la

consideraba "históricamente indudable". Y precisamente por causa de que lo uno *se desarrolla* a partir de lo otro. Esto, indicaba Lenin, "ha sido establecido con total precisión por toda la teoría del desarrollo y por toda la ciencia en general" ("Obras", t. XXV, p. 421). El socialismo no puede surgir de un golpe de la sociedad capitalista; ésta crea únicamente las premisas para la edificación del socialismo. Por consiguiente, sólo partiendo de que el socialismo nace del capitalismo en el *proceso de desarrollo* y como *resultado del desarrollo* de las premisas contenidas en la sociedad burguesa, mucho antes de sobrevenir el momento práctico de realizar esta tarea es posible prever la inevitabilidad y sujeción a leyes de tal período de transición. Pero, como subraya Lenin, Marx no partía simplemente del desarrollo en general, sino de "los datos sobre el desarrollo" de la sociedad capitalista en la que el desarrollo se basa en "el carácter irreconciliable de los intereses opuestos del proletariado y de la burguesía" ("Obras", t. XXV, p. 431). Precisamente ese carácter específico de las contradicciones del desarrollo de la sociedad dada condicionó la conclusión de Marx acerca de la dictadura del proletariado como instrumento y fuerza del tránsito del capitalismo al comunismo.

Este enfoque desde las posiciones de la teoria del desarrollo permitió a Marx ver, a través de muchas décadas, la inevitabilidad de diferentes etapas y fases de maduración de la sociedad comunista, la fase inferior y la fase superior del comunismo.

"La gran importancia de la explicación de Marx —escribía Lenin— reside en que también aquí aplica consecuentemente la dialéctica materialista, la teoría del desarrollo, considerando el comunismo como algo que se desarrolla *del* capitalismo. En vez de las definiciones inventadas, escolásticas, «fabricadas» y de las disputas estériles sobre palabras (qué es el socialismo, qué es el comunismo), Marx hace un análisis de lo que podríamos llamar grados de maduración económica del comunismo" ("Obras", t. XXV, p. 442).

Pese a que la tarea práctica de edificar el socialismo era aún una tarea distante, Marx, como se sabe y como lo ha confirmado hoy la experiencia histórica real, fue capaz de determinar con suma precisión cómo transcurriría el movimiento. Y este "milagro" de predicción científica de un futuro distante se explica porque Marx analizaba el desarrollo de la sociedad como un proceso histórico-natural, investigaba las contradicciones realmente existentes en ese proceso, estudiaba la lógica del desarrollo y de la solución de esas contradicciones sin apartarse ni por un instante del terreno de la realidad. Sin ese enfoque habría sido imposible establecer que la sociedad comunista futura no puede librarse de un golpe, en los primeros tiempos de su desarrollo, de los "lunares del capitalismo", desembarazarse súbitamente de todas las injusticias de la vieja sociedad, liquidar con un solo golpe el "derecho burgués", depurar la conciencia de los hombres de las costumbres del capitalismo, etc. De aquí deriva la tesis del ca-

rácter fásico, estadial, del desarrollo del comunismo, de su maduración económica.

Continuando este análisis teórico de Marx algunos meses antes de la Revolución Socialista de Octubre, Lenin dibuja con nuevos trazos el futuro de la sociedad humana y ahonda el análisis de Marx apoyándose en los nuevos datos, en la gigantesca experiencia del desarrollo de la sociedad y del movimiento obrero acumulada después de Marx y Engels. Y lo notable es que, guiándose por la teoría del desarrollo, abordando el comunismo como un fenómeno que se desarrolla, Lenin sigue siendo un realista "de pies a cabeza", advirtiendo incluso ahora, en las nuevas condiciones, incomparablemente más maduras para el tránsito a la edificación de la nueva sociedad que en la época de Marx, contra toda manía de hacer proyectos o especulaciones respecto a tales o cuales aspectos concretos del desarrollo futuro de la sociedad futura. Más aun, considera que desde el punto de vista político sería peligroso en aquellas condiciones (1917) promover a primer plano la diferencia entre el socialismo y el comunismo. "Es posible —escribía— que, políticamente, la diferencia entre la primera fase o fase inferior, y la fase superior del comunismo llegue, con el tiempo, a ser enorme; pero hoy, bajo el capitalismo, sería ridículo hacer resaltar esta diferencia que tal vez sólo algunos anarquistas pueden promover a primer plano" ("Obras", t. XXV, p. 432).

Esta idea y este enfoque de Lenin son muy importantes y actuales en cierto aspecto, incluso en nuestras condiciones, cuando el problema de la diferencia entre el socialismo y el comunismo ha rebasado los límites de las solas abstracciones y ya se está resolviendo prácticamente el problema del tránsito de la fase inferior del comunismo a la superior. Su significación reside en que al comunismo, a su fase superior, lleva un complejo y difícil camino de *desarrollo* que presupone determinados períodos y fases del movimiento que no es posible eludir ni evitar antes de escalar la cima y alcanzar la meta. Es evidente que cuando sólo se planteaba la tarea de llevar a cabo la revolución socialista y cuando, después de su exitosa realización, sólo había que emprender los primeros pasos en la creación de la fase inferior del comunismo con su aún inevitable desigualdad en la distribución, con su control sobre la medida del trabajo, etc., el subrayar lo que distingue el comunismo del socialismo podía conducir, en efecto, a ilusiones anarquistas, al deseo de saltar etapas no agotadas y, en consecuencia, a desorientar la conciencia de los hombres. Incluso en nuestras condiciones, después de publicado el "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética" donde se señala la ya no lejana perspectiva de conquistar el comunismo, algunas personas se inclinan a subrayar no tanto el *camino de desarrollo* que conduce a él, como el *resultado* de este camino con todos sus beneficios. Pero este enfoque es radicalmente ajeno al leninismo, pues sólo el trabajo tenaz, la superación de todas y cada una de

las dificultades, inevitablemente ligadas a la transformación del socialismo en comunismo, puede producir el resultado deseado.

Así, pues, la aplicación de la teoría científica del desarrollo a la sociedad, tiene, según Lenin, no sólo la inmensa importancia de que hace posible la previsión completamente exacta de su futuro, sino que también determina el *enfoque* acertado de la realización *práctica* de este futuro inevitable e históricamente conforme a leyes. El desarrollo es un proceso *en el tiempo,* y nosotros veremos algo más adelante cómo el Partido, al elaborar el programa del movimiento práctico del socialismo al comunismo, toma en consideración del modo más cuidadoso todas las *fases, etapas,* necesarias de este desarrollo que hay que recorrer para que el comunismo se convierta en realidad.

A este respecto, el análisis leninista, el método de su enfoque del problema examinado tiene una importancia verdaderamente grande; profundizando y concretando el planteamiento de Marx del problema del socialismo y del comunismo, Lenin aplica la teoría del desarrollo a la elucidación de una serie de aspectos fundamentales y de principio como las bases económicas, políticas y morales del desarrollo hacia el comunismo. Examinaremos brevemente cada uno de esos aspectos, naturalmente desde el punto de vista que nos interesa.

Las bases económicas del desarrollo. — La edificación de la sociedad comunista en cuanto complejo proceso dialéctico del desarrollo, que presupone diversas fases y etapas, está condicionada ante todo por determinadas circunstancias económicas. Al mostrar "el curso de desarrollo" de la sociedad comunista, el marxismo, escribe Lenin, arranca de que el comunismo inicialmente está obligado (una vez más, en virtud del nivel objetivo de las fuerzas productivas y de la productividad del trabajo) a suprimir tan sólo aquella "injusticia" de la sociedad burguesa constituida por el hecho de que los medios de producción se encuentran en propiedad privada, pero "no está en condiciones de eliminar de golpe también la otra injusticia consistente en la distribución de los artículos de consumo «según el trabajo» (y no según las necesidades)" ("Obras", t. XXV, p. 438). Con otras palabras, las premisas económicas creadas por el capitalismo, del que sale el socialismo, son insuficientes para eliminar "de golpe", como se expresa Lenin, una y otra "injusticia".

Apoyándose en el análisis de los más rigurosos hechos económicos, en la necesidad histórica de la fase inferior del comunismo, Lenin elaboró profundamente la tesis acerca del registro y el control de la "medida de trabajo" y la "medida de consumo" como "lo principal", lo que hace falta para que "funcione bien la *primera fase* de la sociedad comunista" ("Obras", t. XXV, p. 444). Sólo la aplicación de la teoría de la dialéctica "al desarrollo futuro del comunismo futuro" condujo a esta conclusión que, como lo demuestra la práctica del socialismo ya en una serie de países, ha expresado una de las leyes objetivas más importantes de la nueva fase de la sociedad. Esta conclusión, formulada por Lenin,

se convirtió en la idea directriz de la actividad del Partido Comunista y del Estado soviético. Ella ha revelado una de las contradicciones esenciales que son inevitables en la etapa inferior del comunismo: la combinación de la propiedad social y de una igual relación ante los medios de producción con los vestigios del "derecho burgués", con la distribución de los artículos de consumo "según el trabajo". Esta contradicción, señalaba Lenin, puede parecer "una paradoja" o "un simple juego dialéctico de la inteligencia", de lo que suelen acusar al marxismo sus adversarios. "Pero, en realidad, la vida nos muestra a cada paso los vestigios de lo viejo en lo nuevo, tanto en la naturaleza como en la sociedad" ("Obras", t. XXV, p. 443). Y la indicada contradicción es un fenómeno inevitable del *proceso de desarrollo* de la sociedad en una determinada fase. Sin embargo, como lo mostraba Lenin, este "escalón" es necesario "para seguir avanzando" ("Obras", t. XXV, p. 445). La inevitabilidad objetiva de la contradicción dada permite al mismo tiempo determinar con una exactitud propia de las ciencias naturales qué es lo que hace falta para resolverla: el poderoso desarrollo ulterior de la producción, la elevación de la productividad del trabajo, la creación de las correspondientes bases económicas de la sociedad.

Marx, y tras él Lenin, determinaron este proceso de creación de las bases económicas de la fase superior del comunismo en sus rasgos y momentos principales: además del "gigantesco desarrollo de las fuerzas productivas" ("Obras", t. XXV, p. 440) es la supresión de una de las fuentes principales que sustentan la actual desigualdad social, a saber, la oposición entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, la eliminación de la vieja distribución del trabajo que esclaviza al hombre, el cambio del carácter mismo del trabajo y su transformación en la primera necesidad vital, la reducción de la jornada de trabajo a fin de dejar tiempo libre para el múltiple desarrollo, físico y espiritual del hombre, etc.

En virtud de su significación primordial para la vida de la sociedad, la creación de estas nuevas condiciones económicas debe conducir, de acuerdo con su profunda convicción, al tránsito de la etapa inferior del comunismo a la superior. Esto es tan necesario y conforme a leyes como lo es la variación de una especie biológica si encuentra un medio natural nuevo y favorable para ella.

Las bases políticas del desarrollo. — A este problema dedicó Lenin una atención particularmente grande en el libro "El estado y la revolución", porque consideraba que el propósito principal de su obra consistía en defenderlas contra los reformistas y desarrollar las concepciones marxistas sobre el estado y su destino en la sociedad comunista.

También en este caso Lenin se sitúa firmemente en el terreno de la teoría del desarrollo considerando el estado en conexión con las condiciones reales de la vida de la sociedad. Señaló reiteradamente que es posible comprender en general la esencia del estado, sus fines, su papel y su futuro sólo abordándolo desde

el punto de vista de cómo y cuándo surgió, cómo se ha desarrollado, en qué se ha convertido ahora y cuáles son las tendencias de su desarrollo ulterior en conexión con la inevitable destrucción del capitalismo (Véase su conferencia "Sobre el estado" dictada en la Universidad Sverdlov). Se puede concebir el estado desde este punto de vista sólo como una expresión y manifestación de las contradicciones de clase: "...la división de la sociedad en clases en la historia —decía Lenin en dicha conferencia— debe siempre estar claramente ante nosotros como un hecho fundamental", pues ha surgido como órgano y fuerza de dominación de una clase sobre otra.

Si el estado se basa en las contradicciones de clase de la sociedad y expresa esas contradicciones, el análisis del movimiento de estas últimas, su desarrollo y solución es lo único que puede mostrar su suerte en el futuro. Por cuanto el comunismo es movimiento, desarrollo, también el estado y su papel en esta sociedad deben ser considerados en el proceso de ese movimiento y desarrollo. Lenin arremete con fuerza contra las posiciones de los reformistas y anarquistas en este problema en razón (si tomamos su aspecto puramente metodológico) de que abordaban el estado de modo metafísico, sin considerarlo en desarrollo. Los primeros conciben el estado burgués como un órgano situado por encima de las clases y no admiten la necesidad de destruir este aparato de violencia sin lo cual es inconcebible el tránsito al socialismo. Los segundos reconocen la necesidad de romper la máquina estatal burguesa, pero creen que después de esto el estado se hace superfluo y su desarrollo es detenido, interrumpido por medios violentos.

Continuando la teoría de Marx y Engels, Lenin demostró que la necesaria destrucción del estado burgués en el tránsito al socialismo se realiza mediante la instauración de la dictadura del proletariado; por consiguiente, no poniendo fin a la existencia del estado, sino mediante su *desarrollo sucesivo,* pero sobre una nueva base. Después de la Revolución Socialista el estado no puede desaparecer de golpe, porque no pueden ser eliminadas de un golpe las contradicciones entre la burguesía y el proletariado, porque durante un prolongado período subsisten las clases, es decir, la base de todo estado, incluido el socialista. Habiendo establecido este hecho, Lenin estudia el *desarrollo* de este nuevo estado en relación con las etapas y fases de desarrollo de la formación comunista.

Y a este respecto Lenin hace del problema de la *democracia* el punto central de su investigación y no por casualidad, sino, nuevamente, desde el punto de vista de la aplicación de la teoría del desarrollo al estado. La forma superior del desarrollo del estado en la sociedad burguesa lo constituye la república democrática. Aunque en esencia este democratismo es una democracia para los ricos, para las clases poseedoras y, según la expresión de Lenin, "está constreñido por los estrechos marcos de la explotación ca-

pitalista", ofrece, sin embargo, las condiciones más favorables para la lucha de la clase obrera por el socialismo.

El ulterior desarrollo no puede marchar hacia atrás, sino únicamente hacia adelante, hacia la extraordinaria ampliación de la democracia bajo la forma del estado nuevo, socialista. Y esto no es determinado por simples deseos y aspiraciones subjetivas, sino por las necesidades de la transformación socialista que, por su esencia misma, sólo puede ser obra de las masas populares, es decir, basarse en los principios democráticos.

También aquí Lenin permanece fiel a sí mismo concertando cada paso de su análisis con la concepción dialéctica del desarrollo. El tránsito de la falsa y retaceada democracia burguesa a la democracia socialista, advierte, no es el proceso de su simple y tranquilo crecimiento y ampliación cuantitativa: "...el desarrollo progresivo —escribe— no discurre de un modo sencillo, directo y tranquilo, «hacia una democracia cada vez mayor», como pretenden hacer creer los profesores liberales y los oportunistas pequeñoburgueses" ("Obras", t. XXV, p. 433), sino a través de la dictadura del proletariado que debe quebrar la resistencia de las clases explotadoras y asegurar el tránsito del capitalismo al comunismo. La dictadura del proletariado significa, sin embargo, una enorme ampliación del democratismo. "Aquí «la cantidad se transforma en calidad» —observa Lenin—; *este* grado de democratismo se relaciona con la salida de los marcos de la sociedad burguesa, con el comienzo de su reorganización socialista" ("Obras", t. XXV, p. 444).

Lenin hace del problema del democratismo el punto central del desarrollo del estado tanto bajo el socialismo como del que media entre éste y el comunismo, viendo en ello la *clave* para resolver problemas tales como la creciente incorporación de las masas a la dirección del estado, la lucha contra el burocratismo y la depuración del aparato estatal de las costumbres capitalistas, del fortalecimiento y mejoramiento del control sobre la medida de trabajo y la observancia de los demás principios del socialismo, etc. Naturalmente, Lenin no considera este proceso como autosuficiente, sino como parte del proceso general de la edificación comunista y, ante todo, de la creación de las premisas económicas del tránsito de la fase inferior del comunismo a la superior. Por ejemplo, consideraba que la reducción de la jornada de trabajo era una de las condiciones más importantes de esta ampliación del democratismo, pues dicha condición facilita la incorporación de las amplias masas al cumplimiento de las funciones estatales, a su participación en la vida social.

Lenin planteaba el problema dialécticamente: cuanto más personas sean incorporadas al gobierno tanto más rápidamente se habituarán a observar los deberes elementales (y sobre todo el de trabajar) sin ningún gobierno. El máximo desarrollo de un proceso lleva a la transformación en su contrario. Veamos algunas formulaciones de Lenin de este género: "Bajo el socialismo todos gobernarán por turno y se acostumbrarán rápidamente a que na-

die gobierne" ("Obras", t. XXV, p. 458); si durante un tiempo todos se convierten en "burócratas" (es decir, cumplen alguna función estatal) nadie podrá ser un "burócrata" (en el peor sentido de la palabra) (Ver "Obras", t. XXV, p. 458); "cuanto más plena sea la democracia, más cercano estará el momento en que se hará innecesaria. Cuanto más democrático sea el «estado» (Lenin se refiere al estado socialista. - *M. R.*) ...más rápidamente comenzará a extinguirse *todo estado*" ("Obras", t. XXV, p. 445), etc., etc.

Por lo tanto, la extinción del estado es una tendencia conforme a leyes y necesaria del desarrollo del estado. Tal es la conclusión inevitable que deriva de la consideración del estado en *su desarrollo* en conexión con todo el proceso del movimiento del socialismo al comunismo, con la creación de las premisas económicas para la desaparición completa de las clases, del paso a la distribución de los artículos de consumo "según las necesidades", etc.

Las bases morales del desarrollo. — En íntima relación con el problema concerniente a la creación de las premisas económicas y políticas del movimiento de la sociedad hacia el comunismo, considera Lenin el desarrollo moral del hombre. Muestra que toda la estupidez filosófica de los adversarios burgueses del comunismo reside en que no desean comprender que a la par que se desarrolla la sociedad y a medida que se crean las condiciones del tránsito a la sociedad comunista, se desarrolla y cambia el propio hombre, que el carácter, las costumbres, el nivel de conciencia y las cualidades morales de los hombres no son una cierta esencia metafísica inmutable. Sus palabras acerca de las "burlas" de los "sabios" burgueses que explican como una "pura utopía" una sociedad en la que los hombres trabajarán voluntariamente, sin coerción, y podrán satisfacer sus demandas según las necesidades, son válidas también hoy. Estas "burlas" por parte de los más devotos defensores del capitalismo continúan hasta hoy día, pese a que el comunismo ha dejado de ser sólo un ideal y está siendo construido en la práctica con las manos y la inteligencia de millones de personas. Lenin califica a estas burlas de "ignorancia" y "defensa interesada del capitalismo" ("Obras", t. 25, p. 441).

Lenin veía la ignorancia de los adversarios del comunismo en que desconocían que el comunismo "presupone no la actual productividad del trabajo *ni los actuales* filisteos capaces (como los seminaristas de Pomialovski*) de dilapidar «a tontas y a locas» la riqueza pública y de exigir lo imposible" ("Obras", t. XXV, p. 441).

Sí, los hombres formados por los hábitos de la sociedad burguesa parasitaria no pueden aplicar de un golpe los principios morales del comunismo, explicaba Lenin. Pero así como la socie-

---

* Se alude a los alumnos de las escuelas confesionales, a cuya vida está dedicada la obra del escritor ruso N. Pomialovski "Diario de un seminarista" (N. de la E.).

dad comunista no surge de un golpe, sino que nace de lo viejo en el proceso de un prolongado y complejo desarrollo, los hombres cambian y se desarrollan, depurándose gradualmente de las costumbres viejas, burguesas, forjando en sí nuevos principios morales y una conciencia nueva, comunista. Y estos propios principios morales del comunismo no son algo dado de antemano; surgen y se desarrollan sobre la base de la transformación práctica de la sociedad.

También en este problema, como en todos los demás, Lenin se guiaba por la teoría del desarrollo. La causa principal de la infracción de las reglas de convivencia reside en "la explotación de las masas, en su penuria y su miseria". Al suprimir esta causa comienzan a extinguirse también los "excesos" de todo género cometidos por los hombres "No sabemos con qué rapidez y gradación, pero sabemos que se extinguirán" ("Obras", t. XXV, p. 436), afirmaba Lenin con firmeza y convicción inconmovibles.

Lenin (y es éste uno de los rasgos más esenciales y característicos del marxismo en general) creía en el hombre, en el hombre de trabajo, en su razón y en su aspiración a vivir una vida normal sin violencia ni coerción. Criticaba implacablemente las ideas utópicas de aquellos socialistas que pensaban que pueden construir el comunismo hombres preparados de antemano y cuidados en "invernaderos" morales especiales. No, afirmaba, el comunismo lo construyen y pueden construirlo hombres corrientes que han nacido y vivido bajo el capitalismo, nadie más puede hacerlo. Las nuevas condiciones, creadas por la revolución socialista, la libertad respecto de la explotación capitalista serán un gigantesco "purgatorio" en el que los hombres se desarrollarán, adquirirán nuevas cualidades humanas y se habituarán paulatinamente a observar las normas de la sociedad socialista y, después, de la comunista.

Lenin observaba con entusiasmo las primeras manifestaciones de esas nuevas cualidades morales de los hombres de la sociedad soviética, aparecidas ya en los primeros años de la revolución bajo la forma de los "sábados comunistas", etc. Posteriormente estos primeros retoños de la conciencia y de la moral comunistas se desarrollaron, se fortalecieron y hoy hablamos con todo derecho del "hombre nuevo" de nuestra sociedad socialista, sin disminuir por ello en nada los vestigios y supervivencias de lo viejo en las costumbres de los hombres.

Los representantes de la burguesía no imaginan la posibilidad siquiera de una organización de la sociedad humana que pueda prescindir de la violencia de unos hombres sobre otros, sin la coerción al trabajo, sin la observancia regulada y basada en la fuerza de las reglas de convivencia. Pero esto se explica por el simple hecho de que no pueden superar los límites del modo burgués de organización y toman al hombre, engendrado por esa organización, por el "hombre en general". Pero en realidad ese "hombre en general" no existe. El marxismo ha demostrado hace

ya mucho tiempo que los hombres cambian a la par que las condiciones en que viven. El comunismo crea condiciones tales en que la violencia y la subordinación se convierten en un absurdo, en un anacronismo.

Por ello es que Lenin, con toda razón, podía escribir las siguientes líneas en "El estado y la revolución":

"Nosotros nos proponemos como meta final la supresión del estado, es decir, de toda violencia organizada y sistemática, de toda violencia contra los hombres en general"; "...aspirando al socialismo, estamos persuadidos de que éste se transformará gradualmente en comunismo, y en relación con esto, desaparecerá toda necesidad de la violencia sobre los hombres en general, toda necesidad de *subordinación* de un hombre a otro, de una parte de la población a otra, pues los hombres *se habituarán* a observar las reglas elementales de la convivencia social *sin violencia* y *sin subordinación*" ("Obras", t. XXV, p. 428).

Así, pues, partiendo de que el comunismo no es una situación petrificada, sino un desarrollo ininterrumpido y acelerado, enfocándolo como un proceso de desarrollo y guiándose por la teoría dialéctica del desarrollo, Lenin determinó, poco tiempo antes de la Revolución de Octubre, las líneas fundamentales del movimiento y del cambio de la sociedad futura. La vida, los acontecimientos de los decenios posteriores han confirmado por entero sus previsiones. La sociedad socialista, es decir, la primera fase del comunismo, creada por el trabajo del pueblo soviético bajo la dirección del Partido Comunista, ha encarnado en la vida los principios que la caracterizan y que con tanta clarividencia veía Lenin.

El Partido no se ha limitado a guiarse por la teoría leninista sobre la transformación de la sociedad del capitalismo en socialismo, sino que ha enriquecido inmensamente esa teoría y la ha fertilizado con la experiencia práctica, jamás vista antes, de la edificación socialista. Y hoy ha conducido a la sociedad soviética a aquel momento de viraje de cuyo advenimiento estaba Lenin tan seguro: la transformación del socialismo en comunismo.

Ya nos hemos referido al realismo como un rasgo de la teoría dialéctica del desarrollo, del enfoque dialéctico de la realidad, y hemos dicho que éste se halla exento de todo elemento de utopismo. En su previsión del desarrollo futuro de la sociedad hacia el comunismo, Lenin veía perfectamente los límites objetivos que el pensamiento no puede y no debe traspasar. Al concretar las ideas de Marx con arreglo a las condiciones más desarrolladas de la víspera de la revolución socialista, al analizar más concretamente las vías de desarrollo hacia el comunismo, al mismo tiempo rechazaba decididamente el estudio detallado de las etapas y medidas concretas por medio de las cuales se realizará el tránsito del socialismo al comunismo. Planteando el problema de ese tránsito, luego de señalar sus aspectos de principio más importantes, escribía:

"A través de qué etapas, por medio de qué medidas prácticas llegará la humanidad a este supremo objetivo, es algo que no sabemos ni podemos saber" ("Obras", t. XXV, p. 443).

Dar respuesta a estas cuestiones sólo era posible en condiciones nuevas, incomparablemente más desarrolladas. Esta respuesta la ha dado el Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética, aprobado por el XXII Congreso del Partido.

3. La teoría del desarrollo y el programa de la edificación del comunismo en la URSS

Investigando el movimiento de la sociedad del capitalismo al comunismo, Marx y Engels, y luego Lenin, pudieron establecer sólo las diferencias generales entre las dos fases o etapas fundamentales del comunismo, indicando que la primera prepara la segunda y se transforma en ella. Naturalmente, no imaginaban la etapa superior como algo que surge de una vez. Tanto Marx como Lenin preveían que la transformación del socialismo en comunismo estribaría en la superación de las diferencias entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, en la creación de una superior productividad del trabajo necesaria para realizar el principio comunista de distribución. Lenin subrayaba infatigablemente que el estado "podrá extinguirse enteramente" sólo cuando la sociedad realice la regla: "De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades", por consiguiente consideraba esa extinción como un proceso. Sin embargo, ante ellos no se planteaba y no se podía plantear el problema de analizar cómo discurriría concretamente la transformación de la fase inferior del comunismo en la superior.

Hoy, cuando la sociedad soviética ya ha entrado prácticamente en el período de la construcción del comunismo, este problema ha adquirido una importancia de primer orden. El Programa del PCUS, que da respuesta a dicha cuestión, es la continuación y el desarrollo directo de la teoría de Marx, Engels y Lenin sobre el comunismo, un desarrollo basado en la inmensa experiencia práctica y teórica de la construcción de la sociedad socialista.

Para nuestros propósitos es importante poner de relieve el aspecto metodológico fundamental del Programa consistente en que todo el enfoque de la determinación de las tareas concretas de la transformación del socialismo en comunismo también está penetrado por la teoría dialéctica del desarrollo. La edificación del comunismo es considerada como un proceso de desarrollo gradual y de transformaciones cualitativas de todos los aspectos de la sociedad, de todas las esferas de la vida social con sus propias etapas y fases. Todo el movimiento es definido como el tránsito, conforme a leyes, de unas etapas a otras, cada una de las cuales constituye un eslabón necesario en la cadena general del desarrollo. He aquí algunas líneas del Programa que nos ofrecen el ángulo de enfoque de este problema fundamental:

"El PCUS, partido del comunismo científico, plantea y resuelve las tareas de la edificación comunista a medida que se preparan y maduran las premisas materiales y espirituales, guiándose por la consideración de que no se puede saltar los peldaños necesarios del desarrollo, del mismo modo que no puede hacer alto en lo logrado ni frenar el avance. La solución de las tareas de la edificación del comunismo se realiza en etapas consecutivas"[2].

El Programa traza las etapas fundamentales que abarcan dos decenios: en el primer decenio la tarea consistirá en crear la base material y técnica del comunismo, en superar a los EE. UU. en la producción por habitante, en elevar considerablemente el nivel material y espiritual de vida de los hombres; en el segundo decenio se habrá creado la base material y técnica del comunismo y la sociedad soviética abordará de lleno la realización del principio de distribución según las necesidades; en lo fundamental, pues, se habrá construido la sociedad comunista. La culminación de la edificación del comunismo será obra del período siguiente.

Pero el comunismo completo no será una sociedad de "perfección absoluta". Los adversarios del marxismo son aficionados a describir el comunismo bajo la forma de una sociedad estancada en la que se han alcanzado todas las metas de la humanidad que ya no tiene adónde ir. ¡Cuánto distan de esta idea caricaturesca las verdaderas concepciones de los comunistas sobre la sociedad futura! Marx decía que el comunismo es un "movimiento real" de la sociedad. Lenin expresaba que "sólo con el socialismo comienza un movimiento rápido y auténtico de avance en todos los dominios de la vida social e individual, un movimiento verdaderamente de masas, en el que toma parte, primero, la *mayoría* de la población, y luego la población entera" ("Obras", t. XXV, p. 443).

El Programa del PCUS muestra precisamente ese "movimiento auténtico" en su concreción. Cualquiera sea el dominio del proceso general del tránsito del socialismo al comunismo que tomemos, en todas partes el Programa pone el acento en el desarrollo, en el tránsito gradual de unas tareas a otras, de las menos a las más complejas. Por ejemplo, en la doctrina marxista jamás se había planteado ni podía plantearse con una determinación tan concreta el problema de la base material y técnica del comunismo. Con la creación de la base material y técnica se halla estrechamente vinculado el desarrollo de las relaciones sociales entre los hombres. En el Programa del Partido se hace un análisis desarrollado de cómo se desenvolverán esas relaciones sociales, por qué caminos concretos discurrirá la fusión de las dos formas de propiedad —estatal y cooperativa— en la forma de una única propiedad comunista de todo el pueblo, y cómo la organización estatal de la sociedad se transformará en autogestión

(2) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 65.

social comunista, etc. Nos detendremos brevemente sólo en este último problema.

Ya hemos señalado cómo exigía Lenin que después de la victoria sobre el capitalismo y en el movimiento hacia el comunismo, al estado le fuera aplicada la teoría del desarrollo. El sentido de su exigencia consistía en que fuera comprendida la importantísima idea acerca de la imposibilidad de la desaparición inmediata del estado y de que éste se extinguirá sólo a medida que se preparen las correspondientes condiciones.

En el Programa lo nuevo en este problema reside en que ha colmado con un contenido concreto el concepto de "desarrollo", de "extinción" del estado en el proceso de transformación del socialismo en comunismo. Lo más importante a este respecto consiste en que en el camino hacia la extinción del estado transcurre la transformación del estado de la dictadura del proletariado en *estado de todo el pueblo*. El Programa ha establecido que la dictadura de la clase obrera deja de ser necesaria antes de que se extinga el estado, que antes de la extinción cambia esencialmente el contenido, la naturaleza del estado. La esencia de este cambio consiste en que el estado surgido en calidad de dictadura de la clase obrera, se ha convertido en la etapa actual "en un órgano de expresión de los intereses y la voluntad de todo el pueblo" [3]. Además, persiste el papel dirigente de la clase obrera como la fuerza más avanzada y organizada de la sociedad.

Naturalmente, este cambio de la naturaleza del estado no significa su desaparición, su extinción, sino que, sin lugar a dudas, se trata de una de las *etapas de su desarrollo* que conduce a la extinción. Recordemos que Marx, generalizando la experiencia de la Comuna de París, consideraba que incluso la dictadura del proletariado es la forma del tránsito del estado al no-estado o, como expresaba Lenin la opinión de Marx, "su forma de transición (es decir, del estado. - *M. R.*) a la desaparición..." ("Obras", t. XXV, p. 403). Lenin se solidarizaba con esta opinión de Marx. En cualquier estado de la sociedad antagónica, explicaba, la minoría aplasta a la mayoría. Las cosas cambian de modo radical en un estado en el que el poder pasa a manos de la clase obrera. Aquí la mayoría aplasta la resistencia de la minoría explotadora. Ya en este sentido el estado de la dictadura del proletariado es una "forma transicional de la desaparición" de todo estado, por cuanto el poder de la mayoría, de la inmensa mayoría, de la población marca un jalón fundamental de un desarrollo en el que el estado no será necesario en absoluto. Naturalmente, el estado no deja de ser estado y cualquier rebajamiento de su papel es incompatible con el marxismo. Esto significa tan sólo que el enfoque del estado como un proceso en desarrollo exige ver el comienzo, los orígenes de ese camino ya en las modificaciones que surgen junto con la revolución socialista. Por ello se explica que, para caracterizar el estado de la dictadura del proletariado, haya empleado un con-

(3) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 101.

cepto tal como el de "estado de transición" y "no estado en sentido estricto", etc. ("Obras", t. XXV, p. 435).

Pero si Marx y Lenin valoraban de tal modo la forma estatal de la dictadura de la clase obrera, en medida incomparablemente mayor esto puede y debe aplicarse al estado de todo el pueblo en el que, en cierta etapa de su desarrollo, se transforma la dictadura del proletariado. El sentido de esta transformación consiste en que, con la construcción del socialismo y con el tránsito a la construcción de la etapa superior del comunismo, la sociedad cambia de modo radical en comparación con el período de la dictadura del proletariado. Han desaparecido por completo los vestigios de las clases explotadoras, el campesinado ha pasado firmemente a los carriles socialistas y se ha convertido, tanto por su situación económico-social como por su conciencia, en una clase de la sociedad socialista. Los objetivos de la clase obrera y del campesinado están ahora inseparablemente unidos, también la intelectualidad ha llegado a ser completamente socialista, y la sociedad en su conjunto es una sociedad de unidad social política e ideológica. Naturalmente, en esta situación, si se compara el estado de todo el pueblo con el estado de las sociedades basadas en la explotación en las que constituye un órgano de violencia de una clase sobre otra (y precisamente esta confrontación servía a Lenin de escala para medir el desarrollo del estado después de la victoria sobre el capitalismo), con mayor fuerza aún aparece el carácter "de transición" de este estado (es decir, de todo el pueblo) hacia una condición en la que el estado desaparece por completo. El "estado de todo el pueblo" es una forma y una fase nueva, más elevada, en el proceso de desarrollo y de tránsito del estado al no-estado. El estado cumple como antes un inmenso papel en la edificación del comunismo. En el Programa se ofrece una caracterización exhaustiva y multilateral de ese papel y se explica que "como organización de todo el pueblo, el estado se mantendrá hasta la victoria total del comunismo [4].

El grado superior de "transicionalidad", inherente al estado de todo el pueblo, se manifiesta en toda una serie de rasgos de los cuales tiene particular importancia el incremento del papel de las organizaciones sociales, el papel del principio social en la labor de esas organizaciones y la reducción de sus aparatos retribuidos, la trasmisión de algunas funciones estatales a la comunidad, el perfeccionamiento del principio del centralismo democrático, etc. El Programa señala la "dirección principal" del sucesivo desarrollo del estado socialista en el período del tránsito gradual al comunismo. Esta dirección corresponde enteramente a lo que Lenin consideraba central y principal: el desenvolvimiento universal de la democracia socialista, la incorporación de las ma-

(4) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 101. En el Programa del Partido se señala que para la extinción completa del estado es necesario crear no sólo las condiciones interiores, sino también las exteriores, la victoria del socialismo en la palestra internacional.

sas a la dirección del estado, de la edificación económica y cultural, etc.

Una de las tergiversaciones de los principios leninistas del desarrollo del estado bajo el socialismo, engendradas por el culto a Stalin, la constituía precisamente el frenamiento de esa "dirección principal" del desarrollo, pues el culto de la personalidad es incompatible con la democracia socialista, con el desenvolvimiento de la iniciativa creadora de las masas. Por eso se explica que el Partido haya declarado una guerra sin cuartel al culto de la personalidad y sostenido una lucha decidida por el restablecimiento de las normas leninistas de vida en el estado y en el Partido. En el desarrollo universal de la democracia socialista el Partido Comunista ve el camino principal por el cual discurrirá "la transformación gradual de los órganos del poder estatal en órganos de autogestión social" [5]. El Programa concreta, además, los métodos de esa transformación: la unificación de los Soviets, los sindicatos, las cooperativas y otras organizaciones de masas de los trabajadores en órganos de autogestión comunista.

Es indudable que tampoco hoy, en una etapa de desarrollo incomparablemente más elevada frente a aquella en que actuaba Lenin, sin hablar ya de Marx y Engels, es posible prever todos los detalles del proceso de desarrollo del estado así como de los demás procesos de la transformación del socialismo en comunismo. La vida es siempre más "astuta" que cualquier teoría y le hace sus correcciones. Por eso, al determinar las vías concretas de transformación de la sociedad socialista en comunista, el Programa del Partido está tan alejado de cualquier elemento de utopismo como lo estaban las consideraciones de Marx y Lenin respecto a la sociedad futura. El Programa no habla de lo que hoy aún no es posible conocer, señalando de antemano tan sólo lo que tiene su fundamento en la realidad más actual, en su movimiento real.

Pero ¡qué gran paso significa esto en la concreción teórica de la futura sociedad humana y de las vías para alcanzarla! La peculiaridad histórica de él consiste en que refleja el gigantesco paso que ha dado y da la propia realidad, la vida real de la sociedad, acercándose cada vez más a ese futuro.

4. Las formas concretas de la dialéctica de la transformación del socialismo en comunismo

La importancia del Programa del Partido no reside sólo en que, al aplicar la teoría del desarrollo al proceso de la edificación práctica del comunismo, determina concretamente la dirección, las etapas fundamentales del tránsito de la fase inferior a la superior de la sociedad comunista. Su significación también estriba en que al resolver los grandes problemas teóricos y prácticos de ese tránsito, arranca de las formas peculiares de acción de las

(5) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 101.

leyes dialécticas generales del desarrollo que caracterizan estas nuevas condiciones. Anteriormente, en el capítulo "Socialismo y dialéctica", hemos expuesto algunos rasgos generales propios de la dialéctica del desarrollo de la sociedad socialista en comparación con la sociedad capitalista. Ahora, apoyándonos en el Programa y en la práctica de la edificación comunista, procuraremos concretar esos rasgos generales con respecto al período de transformación del socialismo en comunismo. Naturalmente, consideraremos sólo algunos aspectos de dicho problema.

La transformación de la sociedad socialista en comunista está subordinada, como cualquier otro fenómeno, a las leyes dialécticas generales del desarrollo. El Programa del Partido arranca de que la edificación de la sociedad comunista no es un proceso llano, puramente "evolutivo", es decir, un proceso en el que son suficientes los solos cambios cuantitativos de lo que ya existe para que se establezcan los principios comunistas de vida.

Aunque el socialismo y el comunismo son dos etapas, dos fases del desarrollo de la misma formación comunista, y la segunda fase es la continuación y el desarrollo directo de la primera, el tránsito del socialismo al comunismo puede ser realizado sólo como resultado de inmensos cambios cualitativos en todos los dominios de la vida social. Será éste, en el auténtico sentido de la palabra, un salto dialéctico que transformará la vida de los hombres en sus manifestaciones más esenciales.

Cualquiera sea el aspecto de la vida social que consideremos en cada uno de ellos el tránsito del comunismo presupone grandes cambios cualitativos. Bajo el socialismo existen aún diferencias de clase, bajo el comunismo ya no existirán, pues es un régimen social sin clases [6]. Bajo el socialismo no existe solamente la propiedad de todo el pueblo, bajo el comunismo se instaura como única forma. En la sociedad socialista ya se ha eliminado la desigualdad que caracteriza a la sociedad capitalista. Sin embargo, bajo el socialismo aún existe desigualdad tanto en la relación de los hombres con respecto a los medios de producción (la diferencia entre la propiedad de todo el pueblo y la cooperativo-koljosiana), como en la distribución de los artículos de consumo; en la sociedad comunista triunfa la igualdad completa entre los hombres. Bajo el socialismo el trabajo no se ha convertido aún en la primera necesidad vital para todos; sólo con el paso al comunismo será la primera necesidad vital para todos los miembros de la sociedad. La sociedad socialista es aún una sociedad dirigida por el estado. En la sociedad comunista el estado será sustituido por la autogestión social.

Es evidente que el tránsito del socialismo al comunismo no puede ser un proceso puramente cuantitativo; como todo proceso de desarrollo puede ser y será una unidad de cambios cuantitativos y cualitativos, y todo el período de tránsito de la primera

(6) Ver "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 62.

fase del comunismo a la segunda significará un salto de un estado cualitativo a otro estado cualitativo.

Sin embargo, la cuestión no reside sólo en comprender la necesidad de profundos cambios cualitativos, del salto. También es importante dilucidar las formas concretas, la peculiaridad de ese tránsito, de ese salto. El problema referente al carácter y a las formas del tránsito, del salto del socialismo al comunismo, tiene sin lugar a dudas un gran interés teórico. Pero como la edificación de la sociedad comunista en nuestro país se ha convertido en una tarea inmediata del pueblo soviético, este problema tiene una importancia primordial también desde el punto de vista de la práctica. El conocimiento de las peculiaridades de los cambios cualitativos, de las leyes que rigen la transformación del socialismo en comunismo, ayudará a resolver con acierto las tareas planteadas en el Programa del Partido.

El Programa da una respuesta científicamente fundamentada a esta cuestión. "La transformación gradual del socialismo en comunismo es una ley objetiva..." [7]: con estas palabras se expresa la esencia de la peculiaridad del proceso del tránsito del socialismo al comunismo. Como ya hemos mostrado, la forma de gradualidad de los cambios cualitativos ya existía en las etapas precedentes del desarrollo de la sociedad soviética. Pero ahora esa forma puede manifestarse y se manifestará en condiciones esencialmente distintas de las anteriores, porque en el tránsito del capitalismo al socialismo, la unidad político-social e ideológica de la sociedad acababa de formarse, persistía la lucha de clases, no había sido superada enteramente la oposición entre la ciudad y el campo (antes de la colectivización), era fuerte la inercia de la vieja actitud hacia el trabajo social inculcada a los hombres por el régimen burgués de vida. Ahora el tránsito del socialismo al comunismo se realizará en las condiciones de la unidad de toda la sociedad soviética sobre la base del dominio de la propiedad socialista en toda la economía, de la incrementada conciencia socialista de los hombres. Esto significa que ahora toda la sociedad aspira a un objetivo único: la edificación del comunismo, y no hay ningún obstáculo serio para la transformación gradual de las formas socialistas de vida social en las formas comunistas.

Así, pues, la gradualidad de los cambios cualitativos de la transformación de la sociedad socialista en comunista es, sin duda, una ley objetiva. Pero no basta, aunque también es importante, subrayar el momento de gradualidad del tránsito. Lo principal consiste en analizar profundamente esta ley objetiva y comprender qué es concretamente la "gradualidad" del tránsito. En nuestra literatura filosófica hay no pocas manifestaciones en torno a este problema, pero no se puede decir que se haya alcanzado total claridad. El Programa del PCUS, que contiene el plan concreto y las vías del tránsito del socialismo al comunismo, no sólo da

(7) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 62.

un impulso a la investigación ulterior de este problema, sino que también permite resolverlo en la única dirección acertada.

Ya hemos dicho que la gradualidad del tránsito significa que el fenómeno no se transforma cualitativamente de un golpe, de una vez, sino que constituye un proceso en el que los rasgos de la vieja calidad, las formas caducas de vida desaparecen gradualmente, y se desarrollan los retoños de la nueva calidad, las nuevas formas de vida que aparecen. Explicaremos lo antedicho con el ejemplo de la transformación del estado socialista en autogestión social comunista. Sería erróneo pensar que hasta un cierto momento el estado existirá con pleno vigor, y que sólo a partir de determinada fecha desaparecerá de golpe, que por tal vía se realizará el salto de una condición a otra. Recordemos que Lenin subrayaba con fuerza el momento de gradualidad en la extinción del estado socialista. "La expresión «el estado *se extingue* —escribía Lenin en "El estado y la revolución»— está muy bien elegida, pues señala el carácter gradual del proceso y su espontaneidad" ("Obras", t. XXV, p. 434). Cuando hablaba del carácter gradual y espontáneo del proceso, Lenin se refería a que los hombres se habituarán poco a poco a observar las reglas de la convivencia comunista sin violencia, sin represión ni coacción, y que aprenderán a dirigir por sí mismos su propia vida y la vida de la sociedad. Y la formación de esos hábitos es un proceso prolongado, complejo y gradual.

Ya hoy, como se sabe, se está produciendo ese proceso, en la etapa actual ya existen elementos, brotes de esta nueva calidad, pero ese proceso se encuentra sólo en una etapa inicial. A medida que se desenvuelva y perfeccione la democracia socialista, que se vayan incorporando todos los ciudadanos a la dirección de la edificación económica y cultural, se incrementarán los elementos de esta nueva calidad, es decir, de la autogestión social. Se operará un proceso de transformación gradual a veces imperceptible, de lo viejo en lo nuevo.

En conjunto, este proceso de transformación gradual de un estado cualitativo en otro se puede expresar dialécticamente del siguiente modo: el desarrollo se compone de una cadena de "pequeños saltos" que cambian el viejo estado cualitativo no de un golpe, no totalmente, sino por partes; la aparición de cada elemento de la nueva calidad es precisamente ese "pequeño salto", ese tránsito preparado, naturalmente, por los correspondientes cambios cuantitativos; al mismo tiempo tales saltos no cambian ni siquiera por un cierto período la naturaleza del fenómeno en conjunto, para que tal cambio ocurra se requiere lo que convencionalmente se puede llamar un "gran salto". Por éste se debe entender todo el período de tránsito que abarca todos los cambios parciales y que culmina con el cambio del viejo estado cualitativo en conjunto y con el surgimiento del nuevo. Lenin hablaba de "la época de los grandes saltos" sobreentendiendo precisamente una cadena de cambios cualitativos que termina con el surgimiento de lo nuevo.

En un informe sobre las tareas de la edificación pacífica, pronunciado en 1920, Lenin decía que todo el período de la creación del socialismo será un período de tránsito que se descompondrá en "pequeños tránsitos" dentro de este gran tránsito (ver "Obras", t. XXX, p. 307).

Esta idea leninista se puede aplicar enteramente a la época de edificación del comunismo, porque expresa la dialéctica específica del desarrollo en las nuevas condiciones después de la victoria sobre el capitalismo. Es un desarrollo mediante transformaciones cualitativas graduales, que se compone de "pequeños tránsitos", y cuya suma da el tránsito en conjunto.

El problema de la diferencia entre los saltos que cambian parcialmente el fenómeno y el salto que cambia su calidad en conjunto tiene, en nuestra opinión, una significación importante y de principio. Se cometería un grave error si se pretendiera presentar la aparición de elementos o brotes del comunismo en tal o cual dominio de la vida social como cambios cualitativos de lo que existe en conjunto. Esto significaría anticiparse demasiado, saltar las necesarias etapas. Constituiría un absurdo que, sobre la base de que en nuestro país existen ya brotes de la autogestión social, se exigiera la extinción del estado en esta etapa. Esto se producirá como resultado de todo el período de tránsito, sobre la base de la sociedad comunista desarrollada.

Pero esto no agota el problema de la gradualidad del tránsito de la vieja calidad a la nueva. Es muy importante investigar y esclarecer la esencia del proceso mismo de desarrollo de los elementos, de las nuevas formas de vida. Sería evidentemente incorrecto reducir este proceso sólo a la simple acumulación cuantitativa de esos elementos. El cuadro del desarrollo es mucho más complejo. En la realidad se produce no sólo la ampliación cuantitativa de los elementos de la nueva calidad: esta propia nueva calidad se desarrolla, cambia, recorre determinadas etapas y fases.

Esto se puede ver en el ejemplo de la formación de la actitud socialista, comunista, hacia el trabajo. Inicialmente, esta nueva actitud se manifestó bajo la forma de los sábados comunistas. En conexión con las nuevas tareas de la edificación socialista, surgió la emulación socialista. Al principio esta emulación tenía el carácter de un movimiento de los obreros de choque, más tarde aparecieron formas de emulación más elevadas. La actual etapa de la edificación comunista se caracteriza por formas de la actitud hacia el trabajo y hacia la vida en conjunto, incomparablemente más elevadas, tales como el movimiento de las brigadas del trabajo comunista. No cabe duda de que en el futuro la iniciativa creadora de las masas dará origen a formas nuevas, aun más elevadas, de la actitud comunista hacia el trabajo. En otras palabras, aquí no estamos ante el simple crecimiento de las semillas de la nueva calidad, sino ante el cambio, el perfeccionamiento, la profundización de esta "nueva calidad" misma. Cada etapa nueva no sólo conserva los rasgos positivos característicos de las etapas precedentes, sino que, sobre la base de la creación de las masas,

los profundiza y desarrolla, elevando todo el movimiento del trabajo comunista a un nivel más alto.

Y es éste uno de los rasgos más importantes de la gradualidad de los tránsitos como ley objetiva del desarrollo. Este rasgo significa que en el proceso de desarrollo de los retoños o elementos de la nueva calidad, se realizan cambios estructurales de los fenómenos, el desarrollo atraviesa determinadas etapas o fases en las que tienen lugar cambios de los fenómenos particularmente importantes e intensos —"estructurales"—.

El Programa del PCUS ofrece la posibilidad de estudiar e investigar este proceso en el ejemplo de la creación de la base material y técnica del comunismo. Por su propia naturaleza, dicha base no puede ser creada de una vez, de un golpe, sino que se desarrolla gradualmente. Al trazar el grandioso programa de desarrollo de la industria, el Partido arranca de que este desarrollo "requerirá grandes cambios progresivos en su *estructura*" (8). Esto quiere decir que la técnica y la tecnología de la producción cambiarán y se perfeccionarán constantemente (y no se acumularán simplemente los elementos de la nueva técnica). Así, sobre la base del desarrollo de la construcción de maquinaria, en el primer decenio se plantea la tarea de llevar a cabo la mecanización total de la industria, la agricultura, el transporte, etc., y durante los dos decenios, se realizará la automatización de la producción.

El cambio cualitativo y el perfeccionamiento de la técnica, de la tecnología determina a su vez la necesidad de transitar a formas más elevadas de organización del trabajo, la necesidad de elevar la calificación de los trabajadores, etc. Como puede verse por lo expuesto, no es posible reducir la gradualidad como forma de los cambios cualitativos sólo al simple crecimiento y suma de los elementos de la nueva calidad.

Por lo tanto, los problemas referentes al carácter gradual de la transformación del socialismo en comunismo como ley objetiva, a la correlación entre los elementos de la nueva calidad y el cambio profundo de los fenómenos en conjunto, entre los "pequeños saltos" o "tránsitos" y el "gran salto", al carácter sucesivo, "por etapas", del desarrollo y a la inadmisibilidad de saltar las necesarias etapas del desarrollo, etc., constituyen un importante objeto de la investigación filosófica que no sólo enriquece la dialéctica marxista, sino que ayuda a plantear acertadamente y a resolver en la práctica las tareas de la edificación comunista.

El segundo problema importante de la dialéctica del tránsito del socialismo al comunismo, íntimamente vinculado con el primero, es el problema de las contradicciones de ese tránsito.

La transformación de la sociedad socialista en comunista es, indudablemente, un proceso en el que se resuelven determinadas contradicciones. En el Programa del PCUS se dice: "El objetivo

(8) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 68.

supremo del Partido es construir la sociedad comunista, en cuya bandera está inscrito: «De cada uno según su capacidad; a cada uno según sus necesidades». Se cumplirá en plena medida la consigna del Partido: «Todo para el hombre, en aras del hombre»" [9]. Para cada marxista es claro que este objetivo supremo no es el simple fruto de las aspiraciones subjetivas del Partido de crear para el hombre dignas condiciones de existencia. Este objetivo del Partido Comunista, portador de las aspiraciones más humanas de los trabajadores, se halla en correspondencia con la dialéctica objetiva del desarrollo de la sociedad. Si bajo el socialismo subsisten aún diferencias tan importantes y esenciales como las existentes entre la ciudad y el campo, entre la propiedad de todo el pueblo y la cooperativo-koljosiana, entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, si aquí la distribución se realiza según el principio "de cada uno según su capacidad, a cada uno según su trabajo", esto es condicionado ante todo por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Pero éstas no permanecen en su sitio: en nuestro tiempo se desarrollan con particular rapidez. Ante los ojos de la generación actual se está llevando a cabo una grandiosa revolución técnica que abre perspectivas nunca vistas, verdaderamente fabulosas, para el desarrollo de las fuerzas productivas, para el incremento de la productividad del trabajo. Este desarrollo crea todas las condiciones necesarias no sólo para que los hombres obtengan los medios indispensables de existencia, sino para que puedan recibir todo según sus crecientes necesidades. El principio de la distribución según el trabajo dejará entonces de ser una necesidad, entrará en contradicción con el nuevo nivel de las fuerzas productivas y será paulatinamente sustituido por el principio comunista de distribución.

Del mismo modo, el sucesivo desarrollo de las fuerzas productivas con el tiempo entrará en discordancia con la existencia de las dos formas de propiedad y habrá de tener por resultado su fusión. Hoy, como se dice en el Programa, la forma koljosiana "responde plenamente al nivel y a las necesidades del desarrollo de las fuerzas productivas actuales en el campo, permite aplicar con eficacia la nueva técnica y las conquistas de la ciencia y aprovechar de modo racional los recursos de mano de obra"[10]. La dialéctica del desarrollo de la forma koljosiana, sin embargo, es tal que la plena y total utilización de las posibilidades contenidas en ella es la fuente del desarrollo de las fuerzas productivas en la agricultura, del incremento de la riqueza social, lo que conducirá a la transformación gradual de la forma cooperativo-koljosiana de propiedad, en propiedad de todo el pueblo. Por consiguiente, también aquí el proceso del tránsito a la fase superior, comunista, se vincula al surgimiento y superación de ciertas contradicciones.

---

(9) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 6.
(10) *Ibíd.*, p. 77.

Ya hoy, y en el futuro en medida aun mayor, el progreso técnico presenta elevadas exigencias a los trabajadores. Este progreso entra inevitablemente en contradicción con el nivel técnico y cultural de los trabajadores anteriormente alcanzado. "El progreso técnico —se dice en el Programa— exigirá una eficiencia mucho mayor de la producción y una preparación especial y general considerablemente más elevada de todos los trabajadores"[11]. El comunismo significa la superación total de las diferencias esenciales que aún se mantienen bajo el socialismo entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, entre el trabajo calificado y el no calificado.

La sociedad comunista es edificada con el esfuerzo de todo el pueblo, es la obra viva de decenas de millones de hombres. La exitosa solución de las tareas planteadas en el Programa es inconcebible sin el sucesivo desarrollo de la democracia socialista y sin la participación de las masas, en extraordinarias proporciones, en la dirección del estado. Por una parte, la inmensa magnitud de estas tareas exige el desarrollo sucesivo de la democracia, porque para su realización ya es insuficiente el aparato estatal remunerado, hombres que se dedican a la administración como profesión especial. Por otra parte, el desarrollo de la conciencia socialista de las masas conducirá a que los hombres se habitúen gradualmente a gobernarse a sí mismos: la administración sobre los hombres será sustituida por la administración sobre las cosas.

Así, pues, también aquí estamos ante la dialéctica viva de la transformación gradual de los órganos del poder estatal en órganos de la autogestión social, ante la dialéctica consistente en que a medida que se van realizando las tareas de la edificación comunista, el estado, como forma de administración, se extingue, cediendo el puesto a la forma superior de la autogestión comunista.

El Programa del PCUS considera la transformación de la sociedad socialista en comunista como un proceso en el que se conjugan indisolublemente los factores objetivos y los subjetivos del desarrollo. La edificación del comunismo es imposible sin la formación de un hombre nuevo, libre de las supervivencias del pasado en la conciencia, un hombre que en su actitud se guía por la concepción científica marxista-leninista del mundo, por los principios éticos del código moral comunista. La formación del hombre de la sociedad comunista es, por su propia esencia, un proceso dialécticamente contradictorio, pues presupone la lucha contra todo lo que se halla en discordancia con las elevadas cualidades exigidas a los hombres, por los nuevos ideales sociales, una lucha contra todo género de holgazanería, de parasitismo y de tendencias inherentes al espíritu de propiedad privada, etc.

Todo lo expuesto testimonia con suficiente elocuencia que la

(11) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 67.

transformación de la sociedad socialista en comunista se basa en contradicciones determinadas, concretas, que son resueltas por todo el curso de la edificación comunista.

No pocas veces las disputas y discusiones sobre este problema se reducían a búsquedas escolásticas de una contradicción "general" del socialismo, de una "contradicción en general" y poco se investigaban las contradicciones concretas cuyo análisis teórico tiene inmensa importancia práctica. El nuevo Programa del PCUS, si consideramos su significación desde este punto de vista, orienta el análisis y la investigación de la vida misma, de las contradicciones concretas y reales de este tránsito. Así, el hecho de que en el centro de todo el Programa en calidad de punto principal, de "tarea de las tareas" de todo el proceso de transformación del socialismo en comunismo, se plantee la creación de la correspondiente base material y técnica, ofrece un ejemplo de tal enfoque concreto del análisis de las contradicciones. Con el planteamiento de esta "tarea de las tareas" el Programa determina el eslabón fundamental aferrándose al cual es posible arrastrar todos los demás eslabones. En la creación de la base material y técnica del comunismo se encuentra la fuente de la solución para todas las contradicciones principales del período de transformación de la etapa inferior del comunismo en la superior: las diferencias esenciales aún persistentes entre la ciudad y el campo, entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, las contradicciones entre la relación igual de los hombres con respecto a los medios de producción, y la relación desigual con respecto a la distribución de los bienes materiales, las contradicciones entre una larga jornada de trabajo y las exigencias del desarrollo físico y espiritual del hombre y, finalmente, las contradicciones que se vinculan al dominio de la conciencia humana. La propia creación de esta base significará la superación de la contradicción entre las necesidades y tendencias objetivas del movimiento de la sociedad hacia formas superiores, comunistas, de socialización de la producción, del trabajo, y el nivel insuficiente de las fuerzas productivas y de la productividad del trabajo alcanzado en la fase inferior del comunismo.

Pero la cuestión no estriba solamente en esto. El Programa permite comprender más profundamente la especificidad, las particularidades de la manifestación y los métodos de resolver las contradicciones en las condiciones del tránsito gradual al comunismo.

Señalaremos aquí aunque sólo sea algunas de esas particularidades.

Una de las importantes peculiaridades de la dialéctica del tránsito del socialismo al comunismo consiste en que el proceso de transformación de la sociedad socialista en comunista no exige la supresión o anulación de los principios del socialismo, sino, por el contrario, su desarrollo y fortalecimiento. El tránsito del capitalismo al socialismo está vinculado inevitablemente con la supresión revolucionaria de los principios del modo burgués de pro-

ducción. El tránsito del socialismo al comunismo no la exige. Por el contrario, cuanto mejor se observen y desarrollen los principios y formas inherentes a la sociedad socialista, más rápida y conscientemente se realizará el proceso de transformación de la sociedad socialista en comunista. Esto parece contradictorio, pero tal es precisamente la dialéctica del tránsito de la etapa inferior a la fase superior del comunismo.

Así, por ejemplo, cuanto mejor se observe y perfeccione el principio de distribución según el trabajo, más rápidamente se crearán las premisas para el tránsito gradual de este principio socialista al comunista. Digamos, el comunismo presupone la liquidación de las relaciones monetario-mercantiles. Sin embargo, en el Programa se indica que la vía que conduce a ella pasa a través de la utilización plena de las relaciones monetario-mercantiles, en correspondencia con el nuevo contenido que les es inherente en el período del socialismo. En el Programa se plantea el objetivo de fusionar las dos formas de propiedad social existentes hoy en una forma única de todo el pueblo; pero, nuevamente, se señala que la vía hacia este fin pasa a través del máximo desarrollo y perfeccionamiento de las formas estatal y cooperativo-koljosiana de propiedad. Lo mismo cabe decir del problema del tránsito del estado socialista a la autogestión comunista, que tampoco exige la destrucción del estado, sino el perfeccionamiento, el desarrollo de la democracia socialista.

Este desarrollo peculiar condiciona el rasgo, que caracteriza el tránsito del socialismo al comunismo, de que en las diferentes esferas de la vida se conjugan armónicamente algunas tendencias propias del presente y del futuro. Tal es, por ejemplo, la unión del principio de distribución según el trabajo, basado en el interés material de los hombres, con el principio de la satisfacción de sus necesidades a partir de los fondos sociales. El primer principio es un principio del socialismo; el segundo es un germen del principio comunista. O, si tomamos otro dominio de la vida social, en nuestro país actúan hoy dos tendencias mutuamente vinculadas en el problema nacional: por una parte, se opera el desarrollo de cada nación, se amplían los derechos de las repúblicas nacionales, se desenvuelve la cultura nacional; por otra, tiene lugar un proceso de acercamiento cada vez mayor de las naciones socialistas, su fusión y enriquecimiento recíprocos, el desenvolvimiento de la cultura comunista internacional.

La especificidad de este desarrollo consiste en que, aunque unas y otras tendencias en cierto sentido constituyen contrarios, son igualmente progresivas y "trabajan" en la misma dirección, en la dirección del comunismo. Lenin enseñó al Partido a "unir conscientemente los contrarios" a fin de avanzar con éxito. En los hechos antes aducidos tenemos un ejemplo de esa unión o combinación consciente realizada por el Partido de diferentes tendencias en interés de la exitosa solución práctica de las tareas de la edificación comunista que, claro está, se apoya enteramente en las leyes objetivas del desarrollo. Todo el arte de dirigir esos

procesos estriba en unir con acierto las diferentes tendencias. Como decía Jruschov en su informe sobre el Programa del PCUS, es importante, por ejemplo, unir acertadamente el incremento de los fondos sociales con los principios del interés material y de la distribución según el trabajo[12]. En las condiciones actuales y en los próximos dos decenios, el centro de gravedad en esta unión se halla en el pago según el trabajo, ella constituye la fuente principal para la satisfacción de las necesidades de los hombres. Pero a medida que se desarrollen las riquezas de la sociedad socialista, la correlación entre estas dos tendencias cambiará en favor de los fondos sociales, y la distribución según el trabajo será sustituida por la distribución según las necesidades. Es claro que la conexión, la combinación, la unidad de estas y otras tendencias contradictorias semejantes no puede ser eterna; la dialéctica de su acción recíproca tendrá como resultado natural la extinción gradual de una tendencia y el pleno desarrollo de la otra tendencia, que corresponde más a las fuerzas productivas en desarrollo. Esto quiere decir, lo subrayamos una vez más, que también aplicada al tránsito del socialismo al comunismo conserva total validez la tesis de Lenin acerca de que la conexión, la unidad de las tendencias contradictorias es relativa, un momento transitorio, y la peculiar lucha entre ellas es un momento absoluto, pues constituye la fuente, el estímulo del desarrollo y perfeccionamiento de las formas sociales de vida.

Es posible resolver los problemas del tránsito del socialismo al comunismo sólo a condición de sostener una lucha consecuente e irreconciliable contra toda rutina y contra todo conservadurismo, cualquiera sea el lugar en que se manifiesten: en la técnica, la ciencia, la producción, en la labor partidaria o social. La lucha de lo avanzado contra lo atrasado es una importantísima ley del desarrollo que también rige en el período del tránsito del socialismo al comunismo. Si, aunque sólo fuera por un instante, alguien decidiera que el proceso de transformación del socialismo en comunismo va unido al debilitamiento de la acción de la ley del carácter contradictorio del desarrollo, cometería un grave y peligroso error. La vida es compleja y dista de desarrollarse de un modo uniforme, como si todos los aspectos del desarrollo fueran rigurosa y absolutamente concordantes entre sí. La historia la hacen los hombres, y los hombres tienen una educación diferente, un distinto nivel de conciencia, una cultura desigual, y sólo la lucha, no la lucha según las leyes del capitalismo, sino la lucha "de un género especial", la lucha según las leyes de la sociedad socialista, los organiza y los cohesiona estrechamente en una unidad, fundiendo los millones y decenas de millones de voluntades individuales en una única voluntad y aspiración hacia adelante.

(12) Ver *N. S. Jruschov*, "Sobre el Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética. Informe ante el XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética el 18 de octubre de 1961". Gospolitizdat, 1961, p. 68.

5. Una utopía reaccionaria y el desarrollo real de la realidad

Los adversarios del marxismo no pueden dejar de reconocer que el comunismo es hoy la tendencia más poderosa del desarrollo social. Por ejemplo, el mismo Jaspers habla del socialismo como de un "signo de los tiempos". Por lo menos habla de ello en "El origen y los fines de la historia". En este libro escribe que los propios tiempos reclaman el socialismo. El desenvolvimiento de la técnica plantea el problema de dirigir el desarrollo económico; hoy es imposible dejar de tomar en consideración las reivindicaciones de las masas populares sobre el mejoramiento de su vida, etc. Hoy todos son socialistas. "Sozialismus ist der Grundzug unserer Zeitalters", afirma, es decir, "el socialismo es el rasgo fundamental de nuestra época"[13]. Pese a todo su odio hacia los marxistas, que luchan por la transformación comunista de la sociedad, Jaspers se ve obligado a reconocer que el comunismo es una expresión de tendencias verdaderas, pero el mal estriba en que, según él, los marxistas las absolutizan.

Como vemos, aunque niegan la posibilidad de conocer el futuro, algunos ideólogos burgueses deben comprender que la sociedad se mueve hacia las formas socialistas de vida. Pero, al admitir el socialismo como tendencia, querrían adaptarla al régimen burgués, tomar algunos rasgos del socialismo, de los que no es posible prescindir, y unirlos con el modo capitalista de producción aunque, naturalmente, sobre la base de éste. Por eso, aunque bajo la presión de las tendencias objetivas reconocen el socialismo como "'signo de los tiempos", arremeten con todas sus fuerzas contra el socialismo marxista, es decir, contra el marxismo revolucionario. A un filósofo burgués como Jaspers no le agrada una "pequeñez" en el socialismo auténtico, marxista: la socialización de los medios de producción, la eliminación del elemento del mercado con su juego de fuerzas ciegas que sojuzgan enteramente al hombre, la planificación del desarrollo económico. Jaspers no tiene nada contra el socialismo si se le fijan determinados límites. ¿Cuáles son esos límites?

El socialismo significa la socialización de los medios de producción. Pero, ¿hay que socializar todos los medios de producción? ¿No basta hacerlo sólo con una parte de la industria, liberando de esta necesidad, por ejemplo, a la producción de todos los artículos de consumo?

El socialismo significa la dirección consciente de todo el proceso social y la planificación del desarrollo económico y cultural. Pero, ¿se debe subordinarlo todo a un plan "rígido"? ¿No es mejor combinar la planificación con la libre empresa y el mercado libre?

El socialismo significa el desarrollo hacia la igualdad y la justicia en la distribución de los bienes de la vida. Pero la justicia no se puede lograr "mediante la cantidad y el cálculo", ella

(13) *K. Jaspers*, "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte", S. 217.

permanece siendo un objetivo inalcanzable e infinito, pues "no existe un mundo susceptible de ser organizado"[14]. Así, mediante algunas frases se elimina el problema de suprimir el principio burgués de distribución y de sustituirlo por los principios socialistas y luego por los comunistas.

Dicho de otro modo, todo el sentido del "reconocimiento" del socialismo consiste en introducirlo dentro de marcos burgueses decentes, sin tocar la "substancia" de la sociedad capitalista. No en balde en la literatura burguesa se ha puesto de moda hablar de "capitalismo planificado", de "capitalismo popular", etc. No es posible dejar de reconocer que el mercado libre con su juego de fuerzas espontáneas encierra peligros para el hombre, pero, por otra parte, la planificación conduciría a la liquidación de la libertad humana. En este planteamiento del problema aparece con evidencia el desconcierto de una parte de la intelectualidad burguesa ante la presencia de los dos sistemas sociales opuestos que luchan entre sí en la palestra histórica contemporánea. El dilema, según Jaspers, es el siguiente: "O bien estamos ante un imprevisible destino del mundo libre (con sus fuerzas espontáneas. - *M. R.*). O bien ante un mundo planificado, totalmente realizado por el hombre, con su destrucción espiritual y humana"[15].

Estas líneas permiten ver que Jaspers, como muchos otros filósofos y sociólogos burgueses, concibe la planificación desde un punto de vista pequeñoburgués, filisteo. Identifican la planificación con el "totalitarismo", bajo el cual alguien tiene que decidir quiénes deben y quiénes no deben pintar. Aquí todo está determinado hasta la minucia, incluso hasta una mesa de comedor está prevista de antemano, comedor que, además, ¡horror!, se destina a satisfacer las necesidades de las masas. "En lugar del propio hombre, la cabeza burocrática resuelve qué es lo que debe desarrollarse espiritualmente"[16].

Naturalmente, la planificación socialista auténtica nada de común tiene con semejantes ideas filisteas. En el Programa del PCUS se ofrece un cuadro concreto de la sociedad comunista en construcción, pero sería vano el intento de encontrar ni siquiera la menor alusión a semejante género de "planificación" de la vida humana. Conforme a las concepciones burguesas, en la sociedad socialista la planificación compete en absoluto a un pequeño número de "burócratas" que imponen su voluntad a millones de personas; la masa no tiene ninguna relación con ella. La planificación es indudablemente una cuestión extraordinariamente compleja y difícil de la que se pueden ocupar y se ocupan órganos especiales. Pero los planes elaborados según las indicaciones del Partido Comunista —esta fuerza avanzada y organizadora del pueblo— son objeto de minuciosa discusión por parte de las am-

(14) *K. Jaspers*, "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte", S. 238.
(15) *Ibíd.*, S. 226.
(16) *Ibíd.*, S. 224.

plias masas trabajadoras. Desde la elaboración de los planes desde abajo, en las empresas y koljoses donde es más directa la participación de las masas, hasta los planes estatales generales sometidos a la amplia discusión de todo el pueblo, la planificación está indisolublemente vinculada a la actividad creadora de las masas. En el Programa del PCUS se señala que es necesaria la participación directa y activa de los sindicatos —una de las organizaciones sociales más grandes desde el punto de vista de masas— en la elaboración y realización de los planes económicos, la elevación del papel de las colectividades de trabajadores en la solución de los problemas que atañen a la actividad de las empresas. Naturalmente, no se excluye en absoluto la posibilidad de que haya deformaciones burocráticas de la planificación que, lamentablemente no son infrecuentes, pero contra esto advierte permanentemente el Partido, adoptando medidas para perfeccionar y democratizar la dirección planificada del desarrollo económico y cultural.

La planificación tiene como objetivo real, y no supuesto, un desarrollo universal de las *condiciones de vida de la sociedad* que permitan al hombre de la sociedad comunista manifestar libremente sus aptitudes y aficiones físicas y espirituales. La reglamentación de estas actividades presentadas como un supuesto atributo inalienable de la sociedad comunista, no es más que una invención burguesa.

Por el contrario, el proceso real del desarrollo de la sociedad hacia el comunismo está orgánicamente vinculado con la reducción del papel de la regulación administrativa o de cualquier otra reglamentación coercitiva de la vida del hombre. En el Programa del PCUS esta tendencia objetivamente necesaria se expresa con las siguientes palabras: "En el proceso del tránsito al comunismo se acrecienta más y más el papel de los principios morales en la vida de la sociedad, se amplía la esfera de acción del factor moral y disminuye, correspondientemente, la importancia de la ordenación administrativa de las relaciones entre los hombres"(17).

Y ello es completamente natural, porque la sociedad comunista no estará vinculada con el estado y con las formas estatales de ordenamiento de la vida humana. A medida que se vayan consolidando los principios comunistas, la elevada autoconciencia moral de los hombres se convertirá en la medida y el regulador de su conducta. Por eso, el identificar la planificación con la reglamentación de la vida de los hombres, está privado de todo fundamento. Los filósofos burgueses tienen propensión a echar sus propias faltas sobre los demás. En realidad, todo el régimen de la sociedad capitalista ordena la vida del hombre desde el nacimiento hasta la muerte; la regula sobre todo de un modo "invisible", pero tanto más rígido y forzoso: con el poder del dinero, con el afán de lucro, con la amenaza de la desocupación y el

(17) "Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética", p. 119.

hambre, con el egoísmo sin límites, con la lucha de todos contra todos. El hombre "medio" de esta sociedad es realmente, para emplear la expresión de un autor de Occidente, un "hombre manipulado" que se halla en la indigencia espiritual y consume el alimento que le ofrecen las clases dominantes; no pocas veces es un esclavo bastante bien provisto que deja de luchar contra la esclavitud. Y desde las posiciones de defensa de *este* régimen, los filósofos burgueses se atreven a hablar de reglamentación bajo el comunismo...

La tendencia a adaptar las relaciones capitalistas, que han caducado y frenan el desarrollo ulterior, al comunismo, que surge y se desarrolla desde todos los poros de la sociedad, es reaccionaria y utópica. La historia no conoce semejantes compromisos. Ya en la lucha contra los populistas rusos, que procuraban conciliar las relaciones sociales que se extinguían en el campo, con el capitalismo en impetuoso desarrollo, Lenin demostraba que no cabe comparar la sociedad con el juego infantil de los ladrillitos que pueden ser combinados, armados y desarmados cuanto se quiera. Lenin describía entonces con mucha claridad este tipo de filósofo subjetivista y metafísico. "Este filósofo —escribía— considera de un modo puramente metafísico las relaciones sociales como una simple agregación mecánica de tales o cuales instituciones, el simple entrelazamiento mecánico de tales o cuales fenómenos" ("Obras", t. I, pp. 171-172). El filósofo burgués contemporáneo piensa también que es posible tomar del capitalismo el mercado libre y del socialismo un poco de planificación, del primero, la propiedad privada sobre los medios que producen artículos de consumo y del segundo la socialización de una parte de los medios de producción (por la cual se entiende, naturalmente, una "socialización" de tipo capitalista de estado) y unir todo esto en una sola cosa. Pero la historia se hace de tal modo sólo en la cabeza del subjetivista y del metafísico, y no en la realidad. La sociedad no es una suma mecánica de ladrillos, sino un organismo único e integral en el que no es posible dar órdenes como en nuestra propia casa. El actual nivel de las fuerzas productivas exige la socialización de *toda* la producción y la organización planificada del proceso económico en conjunto. Es imposible eliminar la anarquía de la producción con sus innumerables males para el hombre, conservando la propiedad capitalista privada sobre los medios de producción, cualquiera sea el lugar donde se apliquen: en la esfera de la producción de medios de producción o en la esfera de la producción de medios de consumo. En semejante caso, la organización planificada de la producción se convertiría en una nadería. El ideólogo de la burguesía parte de que la producción organizada de un modo planificado no sería capaz de reflejar y satisfacer los múltiples intereses de los consumidores, que lo ajustaría todo a un standard. Naturalmente, esto ocurre cuando se estudian mal los intereses y gustos de los consumidores. ¿Pero acaso el capitalista aislado se encuentra a este respecto en mejor situación que la economía

planificada, que tiene a su disposición inmensas posibilidades y medios tanto para indagar como para satisfacer los más variados gustos de los consumidores? También son vanas las referencias de los defensores del capitalismo al hecho de que en la URSS aún se sufra escasez en una serie de mercancías de consumo. Esta referencia no afecta en nada las bases de la producción socialista planificada. Un país que era antes increíblemente atrasado en el sentido económico, obligado, además, durante muchos años, a edificar un nuevo mundo de relaciones humanas en un cerco hostil, no habría podido alcanzar las cimas del desarrollo a las que llegó nuestro país si en primer lugar no hubiera hecho avanzar la industria pesada. Ésta era una tarea mil veces más difícil que la que hoy se resuelve sobre la base de lo conquistado, la tarea de crear abundancia de artículos de consumo. Pueden dudar de que también esta tarea será resuelta como lo fueron otras incomparablemente más difíciles, sólo quienes ven el socialismo a través de lentes burgueses.

¿A qué resultados se llega ante el menor intento por parte del filósofo burgués de referirse concretamente al problema de la futura sociedad humana? Se llega a una utopía reaccionaria, a la más completa incapacidad de elevarse por encima del estrecho horizonte de las relaciones burguesas, al deseo pequeñoburgués de unir lo que no puede ser unido, de encontrar una vía "intermedia" allí donde no existe en la naturaleza.

No es posible sustituir la realidad, que se desarrolla objetivamente y conforme a leyes, por una utopía reaccionaria, que además tiene sólo un contenido real: la conservación, cueste lo que cueste, del régimen burgués.

Lo más curioso de todo es que, al tiempo que pregonan un subjetivismo y una arbitrariedad desenfrenados en la concepción de la sociedad, los filósofos burgueses suelen reprocharselos al marxismo y a la dialéctica marxista. Por ejemplo, Jaspers afirma que, desde el punto de vista del método dialéctico, "todo es posible", sólo hay que creer en la fuerza de ese método. La dialéctica exigiría identificar el curso del conocimiento con el curso de la realidad. Por lo tanto, el conocimiento se eleva a la categoría de "línea del partido", que es idéntica a la línea del desarrollo de la historia. "Con esta técnica de pensamiento —concluye Jaspers— se puede justificar cada paso y fundamentar cada pretensión"[18].

No hay por qué demostrar que se trata de una adulteración de la dialéctica marxista. Ésta no identifica en absoluto "el curso del conocimiento" con "el curso de la realidad". Exige sólo una cosa del conocimiento: ser el fiel reflejo de la realidad, coincidir con ella en su desarrollo objetivo. Por consiguiente, no es la realidad la que debe identificarse con el conocimiento, sino que el conocimiento debe reproducir verazmente el curso de la "línea" de la

(18) *K. Jaspers*, "Die Atombombe und die Zukunft des Menschen", München, 1958, S. 384.

historia. Precisamente en este sentido, como lo hemos mostrado al principio del presente capítulo, afirmaba Lenin que Marx, al prever el futuro de la humanidad, el régimen comunista de vida, no inventaba, no construía una utopía, sino que, a semejanza del naturalista que estudia el desarrollo de una especie, investigaba la dialéctica objetiva del desarrollo de la sociedad misma. En *esto* reside el quid de la "técnica de pensamiento", dialéctica, que permite prever el futuro y no donde lo ve Jaspers. A la dialéctica le es tan ajeno el subjetivismo, como, por ejemplo, al existencialismo lo es el objetivismo auténtico, esto es, científico.

La verdadera fuerza del marxismo estriba en que, poniendo al descubierto los procesos reales del desarrollo social, de los que se expulsa todo lo incognoscible y misterioso, ayuda no sólo a ver y conocer claramente el futuro, sino a luchar activamente por él.

Este futuro de la humanidad se está edificando ya hoy, se está construyendo en la práctica. Sólo hombres que oponen una utopía reaccionaria a la realidad en desarrollo, pueden pensar que este movimiento por el comunismo sea producto de una idea fija o de una audaz "agitación" de los comunistas. Hace más de 40 años, Lenin escribía que la vida tomará lo suyo, que el comunismo se desarrolla a partir de todos los poros de la sociedad contemporánea y que si se intenta cerrarle el camino en un lugar, se abrirá paso con mayor fuerza en otro, a veces el más inesperado. "Los comunistas deben saber —escribía— que en todo caso, el porvenir les pertenece..." ("Obras", t. XXXI, p. 81).

El desarrollo mundial contemporáneo muestra que Lenin tenía razón, y que la sociedad se desarrolla en la dirección indicada por él. Muchas dificultades y peligros acechan aún a la humanidad en este camino; hay que sujetar las terribles fuerzas de la guerra nuclear, luchar por la salvaguardia de los frutos de la civilización mundial. Y las fuerzas y el valor que los hombres necesitan para vencer todos los peligros y dificultades y recorrer este camino, los beberán en los vivificantes y claros manantiales de la doctrina marxista-leninista.

INDICE GENERAL

PROLOGO 7

CAPITULO I

EL GRAN APORTE DE LENIN A LA TEORIA DE LA DIALECTICA MATERIALISTA

1. La fuente del marxismo creador eternamente vivo 11
2. Cómo plantea Lenin el problema referente a la elaboración de la teoría de la dialéctica 19
3. El carácter multifacético de la dialéctica como ciencia. La dialéctica como lógica y teoría del conocimiento 28
4. Los "elementos de la dialéctica" y su estructura, su sistema .. 38
5. Las concepciones del desarrollo y la crítica por Lenin del método "neometafísico" 47

CAPITULO II

ALGUNOS RASGOS DE LA TEORIA LENINISTA SOBRE LAS CONTRADICCIONES DIALECTICAS

1. El movimiento, el desarrollo y las contradicciones 63
2. Las contradicciones del movimiento, del desarrollo y el pensamiento humano 82
3. El desarrollo de las contradicciones y su solución 97
4. Dialéctica de los tránsitos de los fenómenos a su contrario. Contrarios "abstractos" y contrarios "concretos" 118
5. La contradicción fundamental de la época, su relación y acción recíproca con las contradicciones no fundamentales 129
6. La unión "consciente" de los contrarios 142

CAPITULO III

HISTORICISMO Y DOGMATISMO

1. El principio del historicismo en la ciencia social 150
2. El criterio de la aplicación científica del principio del historicismo 155
3. Dos planteamientos de Lenin sobre el problema de la guerra y la paz: antes y después de la revolución 158
4. El problema de la guerra y la paz en el Programa del PCUS 165

CAPITULO IV

EL METODO DEL PENSAMIENTO CONCRETO

1. La ley y sus manifestaciones concretas 171
2. "Lo *más rico* es lo *más concreto*..." 180

CAPITULO V

SOCIALISMO Y DIALECTICA

1. El enfoque leninista de las contradicciones del desarrollo después de la victoria de la revolución 190
2. La "unidad de voluntad" de la sociedad y su significación para la solución de las contradicciones. Una nueva variante de la "teoría del equilibrio" 202
3. El "mecanismo" del desarrollo y el papel de la crítica y la autocrítica bajo el socialismo. La creciente responsabilidad del hombre 214
4. El carácter relativo de la unidad y el carácter absoluto de la lucha de los contrarios en las condiciones del socialismo 227
5. Las ideas de Lenin sobre la peculiaridad de las formas de los cambios cualitativos, de los saltos bajo el socialismo 236

CAPITULO VI

LA DIALECTICA Y LA CIENCIA CONTEMPORANEA

1. Una respuesta a las exigencias de los nuevos tiempos 249
2. La filosofía y la ciencia 254
3. En qué residen las verdaderas raíces de la indisoluble conexión entre la filosofía y la ciencia 268
4. Una observación polémica acerca de la relación entre la filosofía y las ciencias naturales 282
5. La significación de la teoría dialéctica del conocimiento para la ciencia contemporánea 288
6. Las particularidades de la ciencia contemporánea y el problema del conocimiento sensorial, el experimental y el teórico 296
7. El "tránsito lógico" de las sensaciones, de la experiencia a los conceptos a la luz de los nuevos métodos de la ciencia 306
8. La dialéctica y los métodos de la cibernética 323
9. La definición dialéctica de los conceptos filosóficos generales 347
10. ¿Liberación de los conocimientos respecto del subjetivismo o subjetivización de los conocimientos? 355

CAPITULO VII

LA DIALECTICA DEL DESARROLLO HISTORICO DEL CONOCIMIENTO Y LA LUCHA DE LENIN CONTRA SU VULGARIZACION

1. La crítica de Lenin a la "shuliatikoviada" 368
2. El enfoque leninista de las contradicciones del desarrollo histórico del conocimiento 378

CAPITULO VIII

LA TEORIA DEL DESARROLLO Y EL COMUNISMO

1. El método de la previsión científica 393
2. La aplicación por Lenin de la teoría del desarrollo al comunismo 398
3. La teoría del desarrollo y el programa de la edificación del comunismo en la URSS 408
4. Las formas concretas de la dialéctica de la transformación del socialismo en comunismo 412
5. Una utopía reaccionaria y el desarrollo real de la realidad 423

ESTE LIBRO SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EN OCTUBRE
DE 1965 EN LOS TALLERES
DE LA
IMPRENTA LETRAS S. A.
LA PAZ 1825, MONTEVIDEO